SACRIS ERUDIRI

Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen



XX
1971

UITGAVE VAN DE SINT PIETERSABDIJ, STEENBRUGGE

FIRMA KAREL BEYAERT
BRUGGE



N.V. MARTINUS NIJHOFF
'S-GRAVENHAGE

UITGEGEVEN MET DE STEUN VAN DE UNIVERSITAIRE STICHTING VAN BELGIË EN VAN HET MINISTERIE VAN NATIONALE OPVOEDING EN CULTUUR

CORPVS CHRISTIANORVM

CXLVIII: Concilia Galliae a. 314 - a. 506.
CXLVIII A: Concilia Galliae a. 511 - a. 695.
CLXII-CLXII A: Corpus benedictionum episcopalium missae.
CLXXV-CLXXVI: Itineraria et alia Geographica.
Excerptum e uol. CLXXV: Itinerarium Egeriae.
Excerptum e uol. CXVII: Defensoris liber scintillarum.

Continuatio Mediaeualis

I: Aelredi Rieuallensis Opera ascetica.
IV: Reimbaldus Leodiensis.
VI: Collectio canonum in quinque libris (lib. I-III).
VII: Rupertus Tuitiensis de diuinis officiis.
VIII: Scriptores Ordinis Grandimontensis.
IX: Rupertus Tuitiensis in euangelium s. Iohannis.
X: Petrus Venerabilis contra Petrobrusianos.
XI-XII: Petri Abaelardi Opera theologica.
XVI: Pascasius Radbertus de corpore et sanguine Domini.
XVII-XVIII: Ioannis de Forda Sermones.
XX: Constitutiones Ordinis Arroasiensis.
XXI: Rupertus Tuitiensis de Trinitate, I.

sub prelo:

III: S. Cypriani Opera, I.
IV: Nouatiani Opera omnia.
IX A: Chromatii Aquileiensis Opera omnia.
XXVI: Optati Mileuitani Opera omnia.
LII: S. Augustinus contra litteras Petilliani.
LX: Quoduultdei Carthaginensis Opera omnia.
LXVIII: Prosperi Aquitani expositio psalmorum — Sententiae ex operibus S. Augustini.
XC A: Facundi Hermianensis Opera omnia.
XCVI: Cassiodori Variae — de anima.
CVIII B: Scotti anonymi commentarius in epistulas catholicas — Tractatus Hilarii in septem epistulas canonicas — Catechesis celtica.
CXVI: Iuliani Toletani Opera omnia.
CXXIII B-CXXIII C: Bedae Venerabilis Opera didascalica.
CXLI: S. Gregorii Magni regula pastoralis.
CXLIII-CXLIII A-CXLIII B: S. Gregorii Magni moralia in Iob.
CLIX: Sacramentarium Gellonense.

Continuatio Mediaeualis

II: Aelredi Rieuallensis Opera homiletica.
VI A: Collectio canonum in quinque libris (lib. IV-V).
XIX: Gerhoh Reicherbergensis de nouitatibus huius saeculi.
XXII-XXIII: Rupertus Tuitiensis de Trinitate, II-III.

SACRIS ERUDIRI

JAARBOEK VOOR GODSDIENSTWETENSCHAPPEN

verschijnt eenmaal 's jaars in een boekdeel
van circa 500 blz. — **360 F**

Redactie en Administratie :
St. Pietersabdij Steenbrugge, Assebroek.

Postrekening : Brussel 1333.19.
Bankrelatie : Bank van Roeselare en Westvlaanderen.

Medeuitgevers :

Voor België : Firma Karel Beyaert, Brugge.
Voor alle overige landen : Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage.

Adressen der Medewerkers :

M. Bernards, Gilbachstrasse 13, 5-Köln 1, D.B.R.

P. Declerck, Grootseminarie, Potterierei, 8000 Brugge.

J. De Smet, Minderbroedersstraat 15, 3000 Leuven.

M. Gysseling, Heiveldstraat 137, 9110 Sint-Amandsberg.

A. Hoste, O.S.B., Sint-Pietersabdij, 8320 Assebroek-Brugge 4.

N. Huyghebaert, O.S.B., Sint-Andriesabdij, 8200 Sint-Andries-Brugge 2.

B. Janssens De Bisthoven, Langestraat 21, 8000 Brugge.

M. Parisse, 60 rue Pasteur, 54-Essey-lès-Nancy, France.

H. Platelle, Château de Robersart, 59-Wamberchies, France.

E. Warlop, Blauwpoort 36, 8710 Heule.

SACRIS ERUDIRI

Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen

CONSPECTUS MATERIAE

Vol. I-XX (1948-1971)

B. ALTANER, Augustins Methode der Quellenbenützung. Sein Studium der Väterliteratur IV

P. ANDRIESSEN, Quadratus a-t-il été en Asie Mineure?.... II

P. ANTIN, Authenticité de Jérôme, *Epist.* 53, 1, 4..... X

ID., Remarques sur les planches publiées par Leroquais.... XIII

ID., Sur Defensor, *Scintill.*, et Jérôme, *In Dan.* IV, 8 ; X, 4b et 6a XVI

N. BACKMUND, Verkoop en afbraak van Heiligerlee en Nyeklooster-op-den-Dam in 1597 VII

ID., Die letzte Priorin von Schildwolde..... VII

G. BARDY, Les origines des écoles monastiques en Occident. V

R. BARON, Note sur le *De Claustro*..... XV

J. H. BAXTER, On St. Augustine *Psalmus contra partem Donati*..... IV

M. BERNARDS, Die Frau in der Welt und die Kirche während des 11. Jahrhunderts XX

I. BINONT, cfr H. M. ROCHAIS

B. BISCHOFF, Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter

J. W. PH. BORLEFFS, G. F. DIERCKS et E. MICHIELS, Un *Lexicon Tertullianeum*..... II

B. BOTTE, Le lectionnaire arménien et la fête de la Théotocos à Jérusalem au v^e^ siècle..... II

ID., Antiphona IV

ID., L'épiclèse dans les liturgies syriennes orientales..... VI

R. BRAUN, Note sur Tertullien, *De Cult. Fem.* II, 6, 4..... VII

L. BROU, Les chants en langue grecque dans les liturgies latines I et IV

ID., Étude historique sur les Oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la tradition romaine..... II

STEENBRUGIS, IN ABBATIA SANCTI PETRI (BELGIUM)

Pro exteris regionibus prostat apud

MARTINUM NIJHOFF, HAGAE COMITIS (HOLLANDIA)

ID., L'Antienne « *Dignum namque est* », sa source littéraire.... IV

ID., Études sur les Collectes du Psautier. I. La série africaine et l'évêque Verecundus de Junca..... VI

ID., ... « *Et saeculum per ignem* »....

ID., Le IVe Livre d'Esdras dans la liturgie hispanique et le Graduel Romain *Locus iste* de la messe de la Dédicace.... IX
Cfr A. WILMART

V. BULHART, Die Konjunktionen *que* und *qui* in den *Tractatus Origenis* XI

ID., « *Ignis sapiens* » XIII

ID., Textkritisches VIII XIV

R. BULTOT, Les « *Meditationes* » pseudo-bernardines sur la connaissance de la condition humaine. Problèmes d'histoire littéraire XV

ID., Encore les « *Meditationes* » pseudo-bernardines XVI

C. CALLEWAERT, Bibliographie I

ID., Saint Léon le Grand et les textes du Léonien..... I

ID., Saint Léon, le « *Communicantes* » et le « *Nobis quoque peccatoribus* »

ID., Histoire positive du Canon romain. Une épiclèse à Rome? II

J. CAMPOS, De stilo tertullianeo. Giros prerománicos del verbo « habere » X

J. M. CANAL, Hermannus Contractus eiusque Mariana Carmina X

ID., Dos homilías de Odón de Morimond († 1161)..... XIII

S. CAVALLIN, Le poète Domnulus. Étude prosopographique. VII

L. CEYSSENS, Correspondance de deux jansénistes : Henri Calénus à Corneille Ooms (1632-1642)

L. CHAVOUTIER, Un *Libellus* pseudo-ambrosien sur le Saint-Esprit :
I. — Histoire et édition critique du texte
II. — Date et origine du *Libellus de Spiritu Sancto*
III. — Les interprétations trinitaires du *Sanctus* et son introduction dans la messe en Occident XI

C. COEBERGH, Le pape saint Gélase Ier, auteur de plusieurs messes et préfaces du soi-disant sacramentaire léonien.... IV

ID., Saint Léon le Grand, auteur de la grande formule *Ad virgines sacras* du sacramentaire léonien..... VI

ID., La messe de Saint Grégoire dans le sacramentaire d'Hadrien XII

ID., Problèmes de l'évolution historique et de la structure littéraire de la *Benedictio fontis* du rit romain XVI

S. T. Collins, Two Notes on Early Christian Latin Poets (Dracontius and Prudentius) IV

Id., The *Apotheosis* of Prudentius IX

F. Combaluzier, *Sacramentarium Bergomense*. L'édition Paredi (1962) XIII

Id., Un Bénédictionnaire épiscopal du x^e siècle (Ms. 2657 Bibl. Sainte-Geneviève, Paris) XIV

Id., Bénédictional de Mgr Louis-Joseph de Montmorency-Laval évêque d'Orléans (1754-1757). Manuscrit 627 de la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris XIV

Id., Sacres épiscopaux à Rome de 1565 à 1662. Analyse intégrale du Ms. « Miscellanea XIII, 33 » des Archives Vaticanes XVIII

Id., Sacres épiscopaux à Rome de 1566 à 1602 XIX

A. Cordoliani, Les manuscrits de comput de l'abbaye du Mont-Saint-Michel XVII

M. P. Cunningham, Contents of the Newberry Library Homiliarium VII

Id., A Preliminary Recension of the Older Manuscripts of the *Cathemerinon*, *Apotheosis*, and *Hamartigenia* of Prudentius XIII

Id., The Nature and Purpose of the *Peristephanon* of Prudentius XIV

C. Damen, In welk jaar stierf de H. Wigbert van Gembloers? V

Id., De quodam amico spirituali beatae Hildegardis virginis.. X

Kl. D. Daur, Prolegomena zu einer Ausgabe von Augustins *De vera religione* XII

J. A. De Aldama, Adam, typus futuri (S. Ireneo, *Advers. haer.* 3, 22, 3) XIII

Id., Semel nuptura post partum (Tertuliano, *De monogamia* 8, 2) XIV

P. Declerck, Slotbeschouwingen (bij het Colloquium over de H. Godelieve) XX

C. De Clercq, J. H. De Lantsheere in de Franse tijd VIII

Id., Le Catéchisme impérial dans le diocèse de Liège VIII

Id., De laatste tien levensjaren van bisschop C. F. Nelis IX et X

Id., La triple épreuve du cardinal de Franckenberg en 1801. X

Id., Explications et rétractations du curé jureur André-Joseph Baugniet XI

Id., L'opposition à Mgr de Roquelaure dans le Département de la Dyle XIII

Id., Nomination et démission de Dominique de Pradt comme archevêque de Malines XIV

ID., Le cardinal Jean-Henri de Franckenberg et la législation française en matière de religion..... XV

E. DEKKERS, De datum der *Peregrinatio Egeriae* en het feest van Ons Heer Hemelvaart..... I

ID., Note sur les fragments récemment découverts de Tertullien..... IV

ID., Les traductions grecques des écrits patristiques latins..

ID., Un nouveau manuscrit du commentaire de Théodore de Mopsueste aux Épîtres de s. Paul..... VI

ID., La Messe du soir à la fin de l'antiquité et au moyen-âge. Notes historiques..... VII

ID., Fragmenta Patristica :
I. — Un ms. du VII^e siècle des *Quaestiones in Vetus Testamentum* de s. Isidore
II. — Un fragment du VII^e-VIII^e siècle du Commentaire sur s. Luc par s. Ambroise..... IX

ID., Autour de l'œuvre liturgique de s. Léon le Grand..... X
Cfr J. NOTERDAEME

ID. et E. GAAR, Clavis Patrum Latinorum.....

M. DE MARCO, Codici Vaticani del *De Claustro Animae* di Ugo di Fouilloi..... XV

F. DE MEEÛS, cfr J. Vos

J. M. DE SMET, De Vita Godeliph door Drogo van Sint-Winoksbergen..... XX

H. DE VOCHT, Anecdota Humanistica Lovaniensia :
I. — John Briart of Ath (1460-1520)

II. — John Ramridge († 1568)..... VII

P. DE VOOGHT, Trois textes inédits sur les indulgences.... X

M. C. DÍAZ Y DÍAZ, Isidoriana. I. Sobre el *liber de ordine creaturarum*..... V

G. F. DIERCKS, Note sur le traité *De Trinitate* de Novatien. Cfr J. W. Ph. BORLEFFS..... XIX

A. DOLD, Ein merkwürdiges Liturgiefragment aus HB Inc 3513 der Württembergischen Landesbibliothek zu Stuttgart..... IV

ID., Fragmente zweier eigentümlicher Sakramentar-Formulare aus der Epiphaniezeit..... V

ID., Eine wohl wenig oder gar nicht bekannte zweite Fassung einer « *Ecce Sacerdos Magnus* » Epistel für einen hl. Bekennerbischof..... VII

ID., Was ein 8-zeiliger Fragmentstreifen eines einstigen Doppelblattes uns alles berichten kann.....

Id., Zur Neuausgabe der bisher als *Sacramentarium Leonianum* bekannten Sammlung liturgischer Gebete..... VIII

Id., Ein « Brevierfragment » aus der Quadragesima mit Genesislesungen in der 2. Nokturn des 1. Sonntags und an den Wochentagen bis zum Quatembermittwoch und die Probleme, zu denen es anregt..... X

Id., Wiederum « Brevierfragmente » mit Abraham-Lesungen in der ersten Fastenwoche (und Isaac-Jacob-Lesungen in der zweiten) mit eigenartigen Sonntagsformular..... XI

L. Doutreleau, Incohérence textuelle du *De Spiritu Sancto* de Didyme dans le Parisinus Lat. 2364..... XVIII

P. Dronke, The Composition of Hildegard of Bingen's *Symphonia*

A. Dumon, Grondleggers der middeleeuwse vroomheid..... I

W. Dürig, Disciplina. Eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie und der Väter.... IV

Id., Die « Salbung » der Martyrer. Ein Beitrag zur Martyrertheologie der Liturgie VI

A. Ebel, Ex libris sancti Petri Corbeiensis.....

EDITORES, A Proposed New Edition of Early Christian Texts

Id., Pour une nouvelle édition de la littérature latine médiévale IX

L. Eizenhöfer, Nochmals « Spanish Symptoms »..... IV

Id., « *Te igitur* » und « *Communicantes* » im römischen Messkanon VIII

Id., Zu dem irischen Palimpsestsakramentar im Clm 14429 XVII

Id., Das Gebet aus dem Polykarpmartyrium als Kommuniongebet im « Brevier » des Abtes Oderisius von Monte Cassino XIX

R. Étaix, L'Homiliaire Cartusien XIII

R. Étaix et J. Lemarié, La tradition manuscrite des *Tractatus in Matheum* de saint Chromace d'Aquilée XVII

H. Flasche, Die Erfahrung des Herzens bei Le Maître de Sacy. Zur Einordnung der Erkenntnislehre Pascals..... II

Id., Bernhard von Clairvaux als Geistesahne Pascals. Ein Beitrag zur Erhellung der abendländischen Kultureinheit.. V

H. Frank, Patristisch-homiletische Quellenv on Weihnachtstexten des römischen Stundengebetes..... IV

H. J. Frede, Der Paulustext des Pelagius..... XVI

E. Gaar, cfr E. Dekkers

Kl. Gamber, Die mittelitalienisch-beneventanischen Plenarmissalien. Der Messbuchtypus des Metropolitangebiets vom Rom im 9/10. Jahrhundert..... IX

Id., Ein fränkisches Sakramentarfragment des S-Typus in merowingischer Minuskel X

Id., Ein bayerisches Sakramentarfragment des S-Typus aus dem frühen 11. Jahrhundert XI

Id., Das kampanische Messbuch als Vorläufer des Gelasianum. Ist der hl. Paulinus von Nola der Verfasser?..... XII

Id., Die Formulare des hl. Praejectus und der hl. Euphemia in den junggelasianischen Sakramentaren..... XII

Id., Die kampanische Lektionsordnung XIII

Id., Oberitalienische Sakramentarfragmente:
I. — Ein oberitalienisches Plenarmissale des S-Typus
II. — Ein oberitalienisches Sakramentarfragment in Bamberg
III. — Ein oberitalienisches Sakramentarfragment des M-Typus XIII

Id., Heimat und Ausbildung der Gelasiana saec. VIII (Junggelasiana) XIV

Id., Fragmenta Liturgica I XVI

Id., Fragmenta Liturgica II XVII

Id., Fragmenta Liturgica III XVIII

Id., Fragmenta Liturgica IV XIX

Fr. Glorie, Augustinus, *De Trinitate*. Fontes - Chronologia. XVI

Id., Sources de s. Jérôme et de s. Augustin..... XVIII

Id., La culture Lérinienne..... XIX
Cfr J. Leroy

P. Gorissen, L'introduction de la nomination princière dans l'abbaye d'Echternach (1539-1549) VII

R. Grégoire, La communion des moines-prêtres à la messe d'après les coutumiers monastiques médiévaux..... XVIII

P. Grosjean, Sur quelques exégètes irlandais du VII^e siècle.. VII

R. Gryson, L'interprétation du nom de Lévi (Lévite) chez saint Ambroise XVII

M. Gysseling, De naam Godelieve XX

J. Hof, Een *Ordo divini officii* uit de abdij van Egmond.... VIII

A. Hoste, The First Draft of Aelred of Rievaulx' *De Spiritali Amicitia* X

Id., A Survey of the Unedited Work of Laurence of Durham. With an Edition of His Letter to Aelred of Rievaulx XI

Id., Kritische bemerkingen bij de Latijnse legende van S. Godelieve door de Anonymus Gistellensis..... XX

P. F. Hovingh, A propos de l'édition de l'*Alethia* de Claudius Marius Victorius, parue dans le *Corpus Christianorum*. XI

M. Huglo, Le chant « vieux-romain ». Liste des manuscrits et témoins indirects VI

J. HUIJBEN, De geschiedkundige waarde van de *Vita I. Sancti Adalberti* II

R. B. C. HUYGENS, Mittelalterliche Kommentare zum « *O qui perpetua...* » :
I. — Der Kommentar des Bovo von Korvei
II. — Der Kommentar des *Anonymus Einsiedlensis*
III. — Der Kommentar des Adalbold von Utrecht VI

ID., « *Otia de Machomete* ». Gedicht von Walter von Compiègne VIII

ID., Die Gedichte von Gillebert..... XIII

ID., Bérenger de Tours, Lanfranc et Bernold de Constance . XVI

N. N. HUYGHEBAERT, Abt Giselbrecht van Eename en de Gelukzalige Karel de Goede..... I

ID., Onuitgegeven bescheiden betreffende de abdijen Gistel en Oostbroek (Utrecht). De invoering der Bursfelder Hervorming in de Sint-Godelieve Abdij te Gistel..... II

ID., De toestand te Affligem in 1666. Twee onuitgegeven brieven van Dom Paul Bonnefons van Corbie..... IV

ID., Een Kroniek van de Sint-Trudo Abdij te Brugge over de jaren 1475-1480 V

ID., « *Ad Villam quae dicitur Curba...* » Robert le Frison et l'Avouerie d'Houthulst VII

ID., 'Anecdota Aldenburgensia'. Uit de geschiedenis van de St. Pietersabdij te Oudenburg in de XVI^e eeuw..... VIII

ID., Het grafschrift van Diederik van den Elzas te Watene.. X

ID., Het grafschrift van de kluizenaar Everelmus en het ontstaan van de Sint-Bartholomeusabdij te Brugge..... XII

ID., De oudste Abtenlijst van de Eeckhoutabdij te Brugge.. XVIII

ID., Un moine hagiographe : Drogon de Bergues..... XX

B. JANSSENS DE BISTHOVEN, Het wondere weefsel van de H. Godelieve XX

E. JEAUNEAU, Gloses sur le *Timée*, du manuscrit Digby 217 de la Bodléienne, à Oxford..... XVII

ID., Gloses marginales sur le *Timée* de Platon, du manuscrit 226 de la Bibliothèque Municipale d'Avranches..... XVII

Ch. W. JONES, Some Introductory Remarks on Bede's *Commentary on Genesis* XIX

A. KURFESS, Critica Latina :
I. — Ad Ausonii Ludum VII Sapientum
II. — Zu den Sortes Sangallenses..... V

ID., Vergils vierte Ekloge bei Hieronymus und Augustinus .. VI

A. P. LANG, Leo der Grosse und die Dreifaltigkeitspräfation. IX

ID., Anklänge an liturgische Texte in Epiphaniesermonen Leos des Grossen X

Id., Leo der Grosse und die liturgischen Texte des Oktavtages von Epiphanie XI

Id., Anklänge an Orationen der Ostervigil in Sermonen Leos des Grossen XIII

Id., Leo der Grosse und die liturgischen Gebetstexte des Epiphaniefestes

Id., Anklänge an Orationen der Ostervigil in Sermonen Leos des Grossen XVIII

J. Leclercq, Sermon sur la *Divisio Apostolorum* attribuable à Gottschalk de Limbourg.....

Id., Bénédictions pour les leçons de l'office dans un ms. de Pistoie

Id., Les *Distinctiones super Cantica* de Guillaume de Ramsey X

Id., S. Bernard et la tradition biblique d'après les Sermons sur les Cantiques XI

J. Lemarié, Textes relatifs au culte de l'Archange et des Anges dans les bréviaires manuscrits du Mont-Saint-Michel XIII

Id., Textes liturgiques concernant le culte de S. Michel.... XIV
Cfr R. Étaix

J. Leroy et F. Glorie, «Eusèbe d'Alexandrie» source d'«Eusèbe de Gaule» XIX

R. Lievens, Een brief uit Groenendaal..... XI

H. Lippens, Henry de Baume coopérateur de Ste Colette. Recherches sur sa vie et publication de ses Statuts inédits..... I

W. Lourdaux, cfr E. Persoons

P. McGurk, The Irish Pocket Gospel Book.....

Id., The Ghent Livinus Gospels and the Scriptorium of St. Amand XIV

L. Machielsen, Fragments patristiques non-identifiés du ms. Vat. Pal. 577

Id., Les spurii de S. Grégoire le Grand en matière matrimoniale, dans les collections canoniques jusqu'au Décret de Gratien

J. Madoz, El Renacer de la Investigación Patrística en España (1930-1951) IV

Id., Citas y reminiscencias clásicas en los Padres españoles.. V

A. M. Malingrey, Une ancienne version latine du texte de Jean Chrysostome *Quod nemo laeditur*.....

M. Mathieu, Le manuscrit 162 d'Avranches ou Robert de Torrigni et Robert Guiscard.....

J. MEHLMANN, Tertulliani *Apologeticum* a Victorino Petavionensi citatum XV

ID., Tertulliani liber *De Carne Christi* ab Augustino citatus.. XVII

ID., Tertulliani liber *De Carne Christi* a Leporio monacho citatus XVII

ID., De Tertulliani quibusdam operibus ab ignoto auctore *Commentarii in Symbolum Nicaenum* citatis..... XVIII

ID., Une citation méconnue de saint Jérôme dans un apocryphe priscillianiste XVIII

P. MEYVAERT, The Exegetical Treatises of Peter the Deacon and Eriugena's Latin Rendering of the *Ad Thalassium* of Maximus the Confessor.....

P. MICHAUD-QUANTIN, Un manuel de confession archaïque dans le manuscrit Avranches 136.....

E. MICHIELS, cfr J. W. Ph. BORLEFFS

J. MIZZI, The Vulgate Text of the Supplemental Pages of Codex Bezae Cantabrigiensis

J. MONTIER, Généalogie épiscopale de Mgr Andreas Rinkel, archevêque vieux-catholique de l'Église d'Utrecht.....

W. J. MOUNTAIN, Additional Manuscripts of St. Augustine's *De Trinitate*

ID., The *Excerpta Vincentii Lirinensis*, Part I: A Revised Edition XVIII

E. D. MOUTSOULAS, *'ΑΠΑΡΧΗ*. Ein kurzer Überblick über die wesentlichen Bedeutungen des Wortes in heidnischer, jüdischer und christlicher Literatur

Ch. MUNIER, L'œuvre canonique de Denys le Petit, d'après les travaux du R. P. Wilhelm Peitz, S. J.

ID., Saint Isidore de Séville est-il l'auteur de l'*Hispana* chronologique? XVII

M. MURJANOFF, Leningrader Sakramentartexte..... XIV

ID., Eine patristische Mischhandschrift mit dem ersten Reklamantenbeleg XIV

ID., Andreas der Erstberufene im mittelalterlichen Europa.. XVII

ID., A propos de la culture à Novgorod au XII^e siècle..... XIX

A. MUTZENBECHER, Zur Überlieferung des Maximus Taurinensis VI

ID., Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis XII

ID. Handschriftenverzeichnis zu Augustinus *De sermone Domini in monte*

ID., Codex Leningrad Q.v.I.3 (Corbie). Ein Beitrag zu seiner Beschreibung XVIII

ID., Zur Datierung von Augustinus *De octo Dulcitii quaestionibus* XIX

Ch. F. NATUNEWICZ, Freculphus of Lisieux, His Chronicle and a Mont St. Michel Manuscript

J. NOTERDAEME, Studiën over de vroegste kerkgeschiedenis van Brugge: I. Sijsele en het Sint-Maartenskapittel te Utrecht VI

ID., II. De fiscus Weinebrugge en de herkomst van de Sint-Salvatorskerk te Brugge VII

ID., Het ontstaan van de parochie Oudenburg..... X

J. NOTERDAEME en E. DEKKERS, Sint Eligius in de Pagus Flandrensis. De kerk te Snellegem..... VII

A. OLIVAR, Der 186. Sermo des Pseudo-Augustinischen Anhangs V

ID., Clavis S. Petri Chrysologi..... VI

ID., San Pedro Crisólogo autor de la *Expositio Symboli de Cividale*

ID., *Liber Infernalis* o « Visio Pauli » XVIII

A. PAREDI, Paulinus of Milan..... XIV

M. PARISSE, La vie religieuse en Lorraine au XI^e siècle..... XX

R. A. PARMENTIER, Een Middelnederlands devotieboek uit het voormalige bisdom Utrecht..... II

ID., Een verlucht Hollands getijden- en gebedenboek uit de aanvang van de 16^e eeuw..... IV

E. PERSOONS en W. LOURDAUX, Bibliografische inleiding tot de studie van de Windesheimse Liturgie.....

E. PETERS, Het Tractaat van Serapion van Thmuis tegen de Manichaeën II

A. PIL, Een handleiding voor het geestelijk leven der Brusselse Begijnen

U. PIZZANI, Studi sulle fonti del *De Institutione Musica* di Boezio XVI

H. PLATELLE, La violence et ses remèdes en Flandre au XI^e siècle XX

J. PRÉAUX, Le manuscrit d'Avranches 240 et l'œuvre de Martianus Capella

H. M. ROCHAIS, Defensoriana. Archéologie du « *Liber scintillarum* » IX

H. M. ROCHAIS et I. BINONT, La collection de textes divers du manuscrit Lincoln 201 et saint Bernard..... XV

A. ROETS, Libertus Fromondus en het kerkelijk gezag.... II

H. J. SCHMIDT, De liturgische taal in de oosterse ritus I

ID., De lectionibus variantibus in formulis identicis sacramentariorum Leoniani, Gelasiani et Gregoriani IV

J. B. Schneyer, Einige Sermoneshandschriften aus der früheren Benediktinerbibliothek des Mont-Saint-Michel..... XVII

B. Schwank, Zur Neuausgabe von *Contra Varimadum* nach dem Codex Paris B.N.Lat. 12217 im *Corpus Christianorum*, Series Latina XC XII

A. B. Scott, The Biblical Allegories of Hildebert of Le Mans. XVI

P. Sherwood, Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denis IV

H. Silvestre, Notices et extraits des manuscrits 5413-22, 10098-105 et 10127-44 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles V

Id., Aperçu sur les Commentaires carolingiens de Prudence. IX

Id., A propos d'une citation non identifiée : S. Jérôme ou S. Grégoire le Grand?..... XII

Id., Varia critica :
I. — Commodianea
II. — Loci paralleli entre l'*Alethia* de C. M. Victorius et la *Consolation* de Boèce XIII

Id., Écho au *Dulcis Iesu memoria* dans une lettre de Jean de Baugerais († 1193) XIV

M. Simonetti, Sulla tradizione manoscritta delle opere originali di Rufino IX et X

Id., Note su Faustino XIV

A. Snijders, *Acolytus cum ordinatur...* Eine historische Studie IX

M. Stenzel, Die Konstanzer und St. Galler Fragmente zum altlateinischen Dodekapropheton V

Id., Das Zwölfprophetenbuch im Würzburger Palimpsestcodex und seine Textgestalt in Väterzitaten..... VII

J. G. Sterck, Protestantse bronnen van Marnix' *Biënkorf*.. I

Id., Marnix van Sint Aldegonde en de theologie. Marginalia bij W. A. Nolet, Marnix als theoloog..... II

A. Stoelen, De Chronologie van de werken van Dionysius de Kartuizer. De eerste werken en de Schriftuurkommentaren V

E. I. Strubbe, Openingsrede (ter gelegenheid van het Colloquium over de H. Godelieve)..... XX

C. H. Talbot, The *Centum Sententiae* of Walter Daniel..... XI

Id., Ailred's Sermons. Some First Drafts..... XIII

C. Tibiletti, L'Aneddoto di Creso e Talete in Tertulliano.. XVIII

A. Vaccari, Ad *Corpus Christianorum*, ser. lat. XX, Tyrannii Rufini Opera recognovit Manlius Simonetti, animadversio XIV

M. Van Assche, « *Divinae vacare lectioni* ». De « ratio studiorum » van Sint Benedictus I

F. Vandenbroucke, Sur la lecture chrétienne du psautier au v^e siècle V

B. J. Van Der Veken, De Primordiis liturgiae paschalis XIII

Id., De sensu Paschatis in saeculo secundo et Epistula Apostolorum XIV

S. J. P. Van Dijk, The Lateran Missal XII

Id., The Legend of *The Missal of the Papal Chapel* VIII

Id., The Urban and Papal Rites in Seventh and Eighth-Century Rome XII

Id., The Medieval Easter Vespers of the Roman Clergy XIX

E. Van Eijl, Keizer Karel V en de pauskeuze van Adriaan VI I

A. Verheul, De moderne exegese over ἀπόστολος I

Id., In de bres voor het charismatisch karakter van het Apostelbegrip. Proeve van een verklaring van II Cor., x-xiii II

A. L. E. Verheyden, Katholicisme en Hervorming. Kanttekeningen bij L. J. Rogier, Geschiedenis van het Katholicisme in Noord-Nederland in de xvi^e en de xvii^e eeuw I

Id., Beschouwingen bij een recente Geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden der 16^e eeuw IV

H. Vogels, *Librarii dormitantes*. Aus der Überlieferung des Ambrosiaster-Kommentars zu den paulinischen Briefen VIII

J. Vos et F. de Meeûs, L'introduction de la diaphonie et la rupture de la tradition grégorienne au xi^e siècle VII

E. Warlop, Het sociale kader. De Vlaamse adel in de tweede helft van de elfde eeuw XX

D. Webb, Variations dans les versions manuscrites de la liturgie nestorienne d'Addai et de Mari XVIII

J.-P. Weiss, Essai de datation du Commentaire sur les Proverbes attribué abusivement à Salonius XIX

A. Wilmart et L. Brou, Un office monastique pour le 2 novembre dans le Nord de la France au xi^e siècle V

SACRIS ERUDIRI

Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen

MAVRITIO COENS

CVIVS ANIMA IN PACE

SACRIS ERUDIRI

Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen

SACRIS ERUDIRI

Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen



XX
1971

UITGAVE VAN DE SINT PIETERSABDIJ, STEENBRUGGE

FIRMA KAREL BEYAERT
BRUGGE



N.V. MARTINUS NIJHOFF
'S-GRAVENHAGE

UITGEGEVEN MET DE STEUN VAN DE UNIVERSITAIRE STICHTING VAN BELGIË EN VAN HET MINISTERIE VAN NATIONALE OPVOEDING EN CULTUUR

DRUKKERIJ CULTURA · WETTEREN · BELGIË



Van 24 tot 26 augustus 1970 werd te Gistel een Internationaal Colloquium gehouden naar aanleiding van het IX^e^ eeuwfeest van de dood van Sinte Godelieve. Meer dan 140 deelnemers waren hierbij aanwezig.

Professor Egied Strubbe van de Rijksuniversiteit te Gent, had het voorzitterschap van dit Colloquium aanvaard. De organisatie ging hem zeer ter harte, maar hij werd door ernstige ziekte verhinderd aanwezig te zijn. Hij overleed op 7 november 1970. Hij had zijn vriend, Kanunnik J. M. De Smet, professor aan de Katolieke Universiteit te Leuven, gevraagd de debatten te leiden. Deze las tevens de tekst voor van de openingsrede, die door professor Strubbe was opgesteld.

Sacris Erudiri *heeft steeds met levendige belangstelling de religieuze geschiedenis van Vlaanderen belicht. Het is daarom verheugd een fascikel te kunnen wijden aan de referaten van genoemd Colloquium.*

Dit memoriaal van het IX^e^ eeuwfeest van de dood van Sinte Godelieve wordt nog verrijkt met enkele andere bijdragen

en dokumenten in verband met de eeuwfeestviering. Dr. M. Gysseling schrijft een artikel over de naam « Godelieve ». Kanunnik B. Janssens de Bisthoven, archivaris van het Bisdom Brugge, wijdt een onderzoek aan een eigenaardige middeleeuwse « reliek » : het zogenaamde hemd van Sinte Godelieve. D. Anselm Hoste publiceert een studie over de Vita secunda S. Godelevae, *toegeschreven aan de* Anonymus Ghistellensis.

Deze bundel bijdragen — overigens niet zonder tekorten — wil slechts een richtsnoer zijn in de bijna duizendjarige geschiedenis van een bijzonder vitale kultus.

Un colloque international s'est tenu à Ghistelles du 24 au 26 août 1970 à l'occasion du IX^e^ centenaire de la mort de sainte Godelieve. Il a réuni plus de 140 participants.

Le professeur Egide Strubbe, de l'Université de Gand, avait accepté de le présider. Il surveillait de près son organisation, lorsque le mal qui minait ses forces, se déclara ouvertement. L'éminent historien devait s'éteindre le 7 novembre 1970. A sa demande, Monsieur le chanoine Joseph-Marie De Smet, professeur à la Katolieke Universiteit Leuven, dirigea les débats. C'est lui qui lut le texte de l'allocution inaugurale rédigée par le professeur Strubbe.

Sacris erudiri *a toujours porté le plus vif intérêt à l'histoire religieuse de la Flandre. Elle se fait une joie de consacrer un fascicule à la publication des communications du colloque de Ghistelles.*

Ce mémorial du IX^e^ centenaire de la mort de sainte Godelieve a recueilli encore quelques autres travaux et documents en rapport avec la célébration : une note du Dr M. Gysseling sur le nom de Godelieve, une enquête du chanoine B. Janssens de Bisthoven, archiviste de l'Évêché de Bruges, sur une curieuse « relique » médiévale : la prétendue chemise de sainte Godelieve, une étude de Dom Anselme Hoste sur la Vita secunda S. Godelevae, *dite de l'Anonyme.*

Cet ensemble, où les lacunes ne manquent certes pas, ne veut être rien de plus qu'un jalon dans l'histoire presque millénaire d'un culte extraordinairement vivace.

Bei Gelegenheit des neunhundertsten Gedenktages des Todes der heiligen Godelieve wurde in Gistel vom 24 bis 26 August 1970 ein internationales Colloqium veranstaltet. Es vereinigte mehr als 140 Teilnehmer.

Professor Egied-Id. Strubbe von der Universität in Gent, hatte das Praesidium übernommen. Er überwachte sorgsam die Vorbereitungen bis das Übel, das seine Kräfte unterminierte, offen ausbrach. Das Leben des hervorragenden Historikers sollte am 7. November 1970 erlöchen. Auf seine Bitte leitete Domherr Dr Jozef-M. De Smet, Professor an der Katholischen Üniversität Löwen das Gespräch. Von ihm wurde der von Professor Strubbe redigierte Text der Eröffnungsansprache verlesen.

Sacris erudiri *hat für die Frömmigkeitsgeschichte in Flandern immer das lebhaftete Interesse bekundet. Es gereicht Ihm zur Freude, der Publikation der Mitteilungen im Colloqiuium von Gistel ein Faszikel zu widmen.*

Diese Gedenkblätter zum neunhundertsten Jahrestage des Todes der heiligen Godelieve haben noch einige andere Arbeiten und Dokumente aufgenommen: eine Anmerkung von Dr M. Gysseling (Gent) über den Namen Godelieve, eine Untersuchung des Domherrs B. Janssens de Bisthoven (Brugge) über eine eigenartige mittelalterliche « Reliquie »: das Hemd der heiligen Godelieve, eine Studie von P. Anselm Hoste (Steenbrugge) über die Vita secunda S. Godelevae, *bezeichnet als vom Anonymus.*

Dieses Ganze, in welchem es gewiss an Lücken nicht mangelt, will nicht mehr sein als ein Merkzeichen in der beinahe tausendjährigen Geschichte eines immer noch lebendigen Kultes.

Openingsrede van Professor E. I. Strubbe:

Texte de l'allocution du Professeur E. I. Strubbe:

Eröffnungsansprache des Professors E. I. Strubbe:

Le IX^e centenaire de la mort de sainte Godelieve offrait l'occasion d'un colloque consacré à l'examen scientifique de la vie et du martyre de la sainte.

Godelieve a suscité, dès sa fin tragique, une vénération chez ses contemporains, qui s'est bientôt transformée en une dévotion et un culte, qui s'est maintenu vivace à travers les siècles. Encore aujourd'hui, malgré les courants défavorables qui caractérisent notre temps en ce domaine, ils n'ont rien perdu de leur ferveur. Ce culte a suscité une riche gamme de pratiques dévotionnelles, telles qu'une procession annuelle, un pèlerinage, des médailles, des images et une littérature de caractère populaire particulièrement riche pour un culte qui n'a jamais dépassé un cadre régional somme toute restreint. Comme toute littérature de ce genre, celle de sainte Godelieve s'est constamment adaptée au goût, aux aspirations et à l'esprit du temps. Dès la fin du XIX^e siècle, elle évolue vers la vulgarisation quasi-scientifique, sans atteindre cependant un niveau digne du progrès critique réalisé par la science hagiographique moderne.

C'est en vue de combler cette regrettable lacune que le présent colloque a été organisé. Jusqu'il y a quelques années, le dossier de Godelieve constitué par les anciens bollandistes ne comportait que des sources de valeur plus ou moins douteuse. Le texte de la *Vita* était de rédaction bien postérieure aux événements et contaminé par des influences dévotionnelles et le souci habituel de relever les mérites de la sainte par des faits considérés comme extraordinaires voire miraculeux. C'est seulement en 1926 que le père M. Coens,

éminent hagiographe doublé d'un fureteur infatigable, publia le texte de la *Vita prima*, document de base pour toute biographie scientifique. L'introduction dont il a fait précéder son édition brosse en traits vigoureux et néanmoins nuancés quelques-uns des problèmes que suscite la Vie de Godelieve, sans avoir la prétention d'épuiser le sujet.

L'importance de cette *Vita* justifie amplement la place éminente attribuée à l'étude de son texte et de son auteur dans notre colloque.

Dans la rédaction de sa *Vita* l'auteur Drogon s'est tenu strictement aux épisodes de la vie et de la mort de la sainte. S'adressant aux contemporains des faits qu'il décrit, il ne se soucie guère de définir la mentalité du temps, ni d'esquisser les vues et opinions qui inspiraient ou dominaient l'esprit de ses lecteurs et leur étaient familiers. Pour nous qui lisons le texte à neuf cents ans de distance, il nous faut nous rendre compte de tout ce qui était évident pour Drogon et ses contemporains et chercher à faire revivre les cadres sociaux et les aspirations religieuses dans lesquels il faut placer la *Vita*. C'est à quelques-uns des aspects les plus importants de ce monde inexprimé que sont consacrées la plupart des communications du colloque. Elles aideront à éclairer certains épisodes de la vie de Godelieve qui semblent insolites à notre mentalité contemporaine.

Je m'en voudrais de mettre votre patience plus longtemps à l'épreuve, et, vous remerciant de votre participation et de l'attention que vous avez bien voulu nous témoigner, je donne la parole à ...

La vie religieuse en Lorraine au XI^e siècle

par

M. PARISSE

(*Nancy*)

L'activité réformatrice du pape Léon IX et de son entourage, la ferveur monastique d'un Richard de Saint-Vanne après celle de Jean de Vandières, ont donné à la Lorraine un rôle de premier plan dans l'histoire de l'Église au XI^e siècle. Nous voudrions ici retracer quelques traits de la vie religieuse dans le cadre de la Lorraine naissante, de la « Lotharingie supérieure » [1] pour utiliser les termes de l'époque, et plus précisément dans les limites des trois anciens diocèses de Metz, Toul et Verdun, qui constituèrent avec Trèves la part dévolue en 965 [2] au duc Frédéric.

La perspective serait mutilée si notre champ d'observation se bornait à la hiérarchie et aux clercs ; il convient d'y inclure les laïques bien qu'à cet égard les témoignages soient moins nombreux et difficiles à interpréter. La notion même de « vie religieuse » est complexe et interfère avec de multiples aspects de la vie publique et privée comme par exemple l'exercice du pouvoir par les grands princes,

[1] Les mots de Haute- et Basse-Lorraine ne devraient pas être utilisés. Les deux ducs étaient appelés ducs de Lorraine. Les annalistes les distinguaient en parlant de Lotharingia inferior et superior. Au nord Lotharingia a donné Lothier ; au sud, Lorraine. On devrait donc dire Basse-Lotharingie ou Lothier, Haute-Lotharingie ou Lorraine. Cependant Lothier est peu utilisé tandis que l'usage a fini par consacrer les expressions de Basse-Lorraine et Haute-Lorraine.

[2] Sans doute déjà en 959, mais à coup sûr à partir de 965, après la mort de l'archevêque Brunon de Cologne, duc de Lotharingie.

les évêques et les comtes, la générosité des fidèles, les pélerinages, les recluseries.

Il n'est pas dans notre intention de les énumérer. En cherchant à dégager les traits propres à la Lorraine, nous mettrons l'accent sur l'étroite imbrication de la vie religieuse et de la vie profane. Ce n'est certes pas une caractéristique du XI^e siècle, car les religieux n'ont que rarement vécu en marge de leur siècle. Notre but est de dresser un bilan au temps de la réforme grégorienne, à la veille de la Querelle des Investitures et de la naissance de l'ordre cistercien.

Il nous paraît possible également, au risque d'être schématique, de parler entre autres de la naissance d'un clergé. A la fin du X^e siècle, l'évêque de Laon Adalbéron divisait la société en trois groupes : ceux qui prient, ceux qui combattent, ceux qui travaillent [3]. Cette distinction représentait une tentative pour mettre de l'ordre dans une société en formation. Les nobles s'ingéniaient à rappeler leur haute naissance pour mieux se distinguer des autres. Ils tentaient déjà de s'isoler, de se constituer en caste fermée, sans y parvenir vraiment. Il en était de même du clergé dont trop de traits le confondaient avec les laïques. Dom Knowles le souligne parfaitement : « Dans le monde tel qu'il était à cette époque, le haut et le bas clergé avaient quasiment cessé de vivre une vie qui lui était propre, c'est-à-dire une vie organisée, disciplinée, ou même simplement distincte. Le pape n'était qu'un baron romain, un petit souverain, parfois aussi le chapelain et le serviteur de l'empereur. Souvent les évêques étaient très riches, de par leur position de naissance dans le baronnage féodal. Les prêtres étaient de petit paysans, ils étaient mariés, et ne constituaient souvent que les maillons d'une chaîne héréditaire. Ainsi le clergé ne formait pas un corps organisé. Il ne pouvait servir de levain ou de lumière pour le reste du monde [4]. » Pour être plus précis encore, l'évêque était un prince religieux, qui exer-

[3] Poème au roi Robert, trad. par E. POGNON, *L'an mille*, Paris, 1947, p. 226.

[4] *Nouvelle Histoire de l'Église*, 2, *Le Moyen Age*, par M. D. KNOWLES et D. OBOLENSKY, Paris, 1968, p. 204.

çait des pouvoirs laïques autant que des fonctions religieuses. Le prince de son côté nommait des abbés, des curés, choisissait même parfois l'évêque, fondait et possédait des églises, veillait à la discipline du clergé. Le curé se confondait avec la masse paysanne dont il partageait la dure vie quotidienne, autant exploité par ses maitres que les serfs voisins. Le monastère, avec son cloître, se voulait fermé, mais accueillait les laïques : grands et petits s'y trouvaient chez eux.

Il n'y avait pas de clergé au sens où il ne s'était pas encore établi de contrôle hiérarchique strict du plus puissant au plus petit, du pape au curé de paroisse. Tant que le recrutement ne s'opéra pas par l'action du seul groupe ecclésiastique (élection et investiture spirituelle), tant que des privilèges ou des interdits ne désignèrent pas nettement l'homme du clergé à la masse, il n'y eut pas de clergé *stricto sensu.* La liberté de l'Église à laquelle la papauté voulait aboutir, était justement la constitution d'un ordre indépendant. Il importera peu que les laïques tiennent encore des églises, que les clercs aient des vassaux ou des suzerains ; il sera essentiel que la crosse et l'anneau ne soient plus remis par le prince, que l'investiture du curé relève de l'évêque seul, que le clerc ne vive plus dans le mariage ou dans le concubinage, et bientôt que le vêtement même désigne d'emblée tout membre du clergé à l'attention des autres. M. Tellenbach a bien montré que sur ce point, la réforme grégorienne avait été une réussite : « La principale intention avait été de priver les laïques de leurs fonctions spirituelles, et cet objet fut à peu près atteint en ce qui concernait les évêchés et les abbayes... Par la suite, une élection canoniale libre permit à l'Église de choisir des pasteurs convenables et les symboles sacrés de l'autorité spirituelle, l'anneau et la crosse, furent seulement remis à la consécration. Les princes laïques furent chassés de la sphère ecclésiastique et à partir de là leur pouvoir devint presque uniquement séculier [5]. »

Certes le mouvement n'a pas d'emblée abouti partout, mais il a été lancé, et même très rapidement. Il y a con-

[5] G. TELLENBACH, *Church, State and Christian Society at the time of the investiture contest,* Oxford, 1948, p. 125.

traste avec la période qui précède. Les historiens de Grégoire VII s'étaient ingéniés à chercher les prémisses de cette réforme dans les actes de ses prédécesseurs, notamment de Léon IX dont l'activité et le rôle réformateur méritaient d'être soulignés. La vigueur du monachisme lorrain apportait d'autres preuves. La position particulière de la Lotharingie, la fidélité de ses évêques et de certains princes à l'égard de la papauté permettaient d'assigner un rôle original à cette province dans la lutte pour la réforme. La remarquable étude du professeur Tellenbach [6] a parfaitement remis les choses en place en montrant quelle était réellement la perspective de l'Église et de l'État à la veille de la Querelle des Investitures. Dans cette perspective nous nous posons deux questions :

- la première s'attache au plus haut niveau, celui des papes et des rois : à quelles motivations répondait le saint pape lorrain, souvent désigné comme le premier des réformateurs ? N'a-t-il pas été marqué par l'emprise du temporel ? A-t-il agi en dehors du système de l'Église impériale ?
- la seconde touche à l'intense réforme monastique : les religieux cherchent-ils à se distinguer des laïques ? Les multiples sursaut des Bénédictins tendent-ils à établir une séparation entre l'Église et le monde profane ?

I. L'Église lorraine et la politique impériale au XI^e^ siècle

L'activité politique et religieuse de Léon IX [7] en Lorraine et dans la chrétienté occidentale se déroule tout entière dans le cadre de l'Église impériale.

[6] *Op. cit.*

[7] Malgré une littérature abondante, un ouvrage d'ensemble, tenant compte des derniers travaux et de perspectives moins hagiographiques manque sur Léon IX, que la *Réforme grégorienne* d'A. Fliche avait soudain mis au premier rang des réformateurs. L'étude de G. Tellenbach est la première remise en question. Les travaux d'A. Michel sur lecardinal Humbert peuvent contribuer à éclairer la personnalité du pape lorrain.

A. *Le poids de l'Église impériale.*

Pour lutter contre les prétentions des ducs et des comtes, l'Empereur favorise les évêques en leur donnant des terres, des forêts, des abbayes, en leur concédant des droits régaliens et en leur confiant des comtés entiers. En raison de leur puissance temporelle, il cherche à s'assurer la nomination des évêques, bases de son système de gouvernement [8].

En Lorraine, la plupart des prélats viennent de l'entourage de l'empereur. Ils ont acquis une autorité territoriale considérable en face des ducs et des comtes. L'évêque de Verdun, maître de l'ancien *pagus Virdunensis*, couvre de son autorité un peu plus que son diocèse, car il tient aussi l'Argonne [9]. Son voisin de Metz est maître de la plus grande partie de son diocèse aussi, de la Moselle et de l'Orne à la Sarre [10]. Il a le Saulnois, et les revenus des salines. Vers le sud, il possède au diocèse de Toul Senones, Epinal et d'autres domaines. Vers l'ouest il contrôle les passages de la Meurthe à Port, de la Moselle à Chaligny, de la Meuse à Commercy. Il dispose en outre des abbayes de Saint-Trond, et de Waulsort ainsi que de biens dans le pays de Worms. Seul l'évêque de Toul est assez démuni et ne détient qu'une étroite bande de villages entre la Meuse et la Moselle [11]. Le roi avait peu à lui donner et le duc disposait de la plus grande partie du sud lorrain où s'étirait le diocèse toulois [12].

[8] Plusieurs travaux ont été faits sur l'Église impériale. Les origines sont étudiées dans *Adel und Kirche. Festschrift für Gerd Tellenbach*, Fribourg, 1968, p. 141-204, par O. KOEHLER, *Die ottonische Reichskirche. Ein Forschungsbericht.* L. SANTIFALLER a rassemblé la documentation avec *Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems*, Vienne, 1964. J. FLECKENSTEIN a évoqué la chapelle royale dans les deux volumes de *Die Hofkapelle der deutschen Könige, Teil I : die karolingische Hofkapelle. Teil II : Die Hofkapelle im Rahmen der ottonischsalischen Reichskirche*, (*Schriften der Monumenta Germaniae historica*, 16). Une synthèse fait encore défaut.

[9] Il a des biens sur les rives de la Nahe et possède l'abbaye de Tholey, E. HUBINGER, *Die weltlichen Beziehungen der Kirche von Verdun zu den Rheinlanden* (*Rheinisches Archiv* 28), Bonn 1935.

[10] Les régions de Bouzonville et de Bitche dépendent du duc.

[11] Il faut y ajouter la future prévôté de Void, sur la rive gauche

[12] Notamment Remiremont, Moyenmoutier et Saint-Dié. Le duc était aussi avoué de Saint-Evre de Toul.

Face aux évêques, le duc a vu fondre peu à peu sa puissance. Théoriquement, il domine la province de Trèves [13], pratiquement ses fonctions se vident de plus en plus de leur contenu et le duché se limite bientôt aux seuls territoires directement contrôlés par le duc. La tentative de Godefroid le Barbu [14] pour retrouver une autorité ancienne est impitoyablement arrêtée par le roi Henri III. Le comte de Bar sur les rives de l'Ornain tente en s'appuyant sur l'abbaye de Saint-Mihiel [15] d'acquérir une indépendance complète et il y parvient ; au XI^e^ siècle, il dispose aussi de Mousson et de Montbéliard [16]. Au nord et à l'ouest, les comtes de l'Argonne et des Ardennes (Grandpré, Dampierre, Chiny, Luxembourg) se constituent des principautés. Ailleurs les comtes des rives de la Sarre ou des Vosges sont des vassaux des évêques [17]. La puissance de l'Église est grande et il n'est pas d'autre moyen d'émerger, pour les laïques, que de mordre sur elle.

Léon IX était évêque de Toul, quand le roi Henri III le plaça sur le trône pontifical. Les historiens ont beaucoup insisté sur l'efficacité de son action réformatrice. Le prélat n'avait accepté de devenir pape qu'à condition d'être régulièrement élu par les Romains. Tout de suite après son élection, il prit son bâton de pélerin et alla en France, puis en Allemagne pour tonner contre les clercs simoniaques : à Reims, il obligea les évêques à se soumettre ou à renoncer à leurs fonctions. Il agit de même à Mayence. Aux synodes, il voulut faire appliquer sans faiblesse les décisions qui concernaient les clercs mariés. On souligne volontiers la présence à ses côtés d'un groupe lorrain qui l'inspirait et l'ap-

[13] La Mosellane, définie par R. PARISOT, *Les origines de la Haute-Lorraine et sa première maison ducale* (959-1033), Paris 1909, représente la province de Trèves

[14] E. DUPREEL, *Histoire critique de Godefroid le Barbu, duc de Lotharingie, marquis de Toscane*, Bruxelles, 1904.

[15] M. PARISSE, *Saint-Denis et ses biens en Lorraine et en Alsace*, (*Bulletin philologique et historique*, année 1967, p. 233-256) traite de l'origine de Saint-Mihiel et de la seigneurie du comte de Bar.

[16] Par le mariage de Louis, comte de Montbéliard avec Sophie de Bar et de Mousson.

[17] Les comtes de Sarrebruck, Blieskastel, Sarrewerden et Salm sont vassaux de l'évêque de Metz.

puyait. N'y voyait-on pas Humbert de Moyenmoutier, le fameux cardinal de Blanche Selve, qui en affirmant brutalement la primauté de Rome, rompit les ponts avec Byzance? Il était surtout l'auteur d'un vigoureux pamphlet contre les simoniaques, dont il souhaitait l'éviction, et il allait jusqu'à proposer l'annulation des sacrements qu'ils avaient dispensés. Le responsable de ces mœurs déplorables était selon lui le laïque, le roi, le prince, le seigneur, usurpateurs de droits réservés aux clercs. On peut supposer qu'un point de vue voisin était défendu par Frédéric, frère de Godefroid le Barbu et futur pape Étienne IX, par Hugues Candide de Remiremont, futur cardinal et légat, par Udon, bibliothécaire du pape.

Les historiens de la réforme ecclésiastique ont donné à celle-ci le nom de Grégoire VII. En cherchant ses antécédents, A. Fliche a souligné le rôle décisif de Léon IX et du groupe lorrain [18]. G. Tellenbach a jugé excessive la place qui leur avait été faite [19]. Il semble vain en effet de vouloir prouver que dès 1050 la puissance de l'Église était devenue si grande d'une part, que la Lotharingie avait un rôle privilégié à jouer d'autre part. Défendre la thèse inverse serait également vain. Il est certain que tout au long de l'histoire il y eut de Rome à la Frise un courant religieux diffus ou ardent qui traversait la région lorraine. Le phénomène devint notamment sensible au XVII^e siècle [20]. C'est là un premier fait reconnu.

Au XI^e siècle, par sa position frontalière, la Lotharingie réclamait une attention particulière de la part du souverain. Le pouvoir royal ne pouvait s'exercer entre la Meuse et les Vosges que par l'intermédiaire des évêques, car les biens royaux faisaient totalement défaut. Les clercs tirés de la chapelle royale et placés sur les sièges épiscopaux de Lorraine (Verdun et Toul surtout [21]), étaient des antennes du gouvernement impérial. On sait par ailleurs qu'aux X^e et

[18] A. FLICHE, *La réforme grégorienne*, Louvain-Paris, 1925.

[19] *Op. cit.*

[20] R. TAVENEAUX, *Le Jansénisme en Lorraine*, Paris, 1960, p. 51-54.

[21] Metz n'est pas cité, car ses évêques sont d'origine lorraine, mais ils furent élus avec l'accord, sinon par la volonté du roi.

XI^e siècles, Gorze [22] et Saint-Vanne de Verdun [23] animèrent de vigoureux mouvements monastiques. Aussi on ne peut pas plus ignorer le rôle de ces régions que le nier absolument. Un examen attentif des réalités politiques contemporaines de Léon IX permet de se prononcer avec plus de nuance.

Brunon de Dabo, fils d'un comte alsacien de grande lignée, fut très tôt destiné à la vie de clerc. Formé à Toul en même temps que ses cousins Adalbéron de Luxembourg et Adalbéron de Lorraine [24], il devint chanoine et remplaça son évêque à la tête des troupes de l'évêché au cours d'une expédition de Conrad II en Italie [25]. En 1026, le peuple de la cité l'élut au siège épiscopal, surtout à cause de ses capacités militaires, car la cité était menacée par le comte de Champagne. Évêque, il mena de concert la réforme monastique, en faisant appel à Guillaume de Saint-Bénigne [26], la défense et la fortification de Toul dont les faubourgs furent brûlés [27], la gestion du diocèse. Il fut un moment ambassadeur de Conrad II dans le royaume voisin [28].

Mais en 1046, trois papes se disputaient la tiare. Le roi d'Allemagne était seul capable d'intervenir pour le plus grand bien de la chrétienté. Henri III partit pour Rome en 1047, déposa les trois pontifes, nomma Clément II et se fit couronner empereur le jour de Noel. L'action d'Henri III ne peut être jugée avec sévérité. Elle est dans la logique du temps et contemporains et annalistes ont souligné l'attitude réformatrice de l'empereur favorable à l'Église. Moins d'un an plus tard, Henri fit appel à Brunon pour occuper le siège de saint Pierre. L'évêque de Toul ne trouva guère à redire,

[22] K. HALLINGER, *Gorze-Kluny*, (*Studia Anselmiana*,) 22-23, 24-25, Rome, 1950 et 1951.

[23] H. DAUPHIN, *Le bienheureux Richard abbé de Saint-Vanne de Verdun*, Louvain-Paris, 1946.

[24] Adalbéron de Luxembourg devint évêque de Metz de 1047 à 1072. Adalbéron de Lorraine, fils du duc Thierri I^er, fut destiné au même siège en 1005, mais évincé par Thierri de Luxembourg, oncle du précédent.

[25] En 1026.

[26] Il l'introduisit à Saint-Mansuy de Toul et à Moyenmoutier.

[27] Les événements eurent lieu de 1030 à 1037.

[28] P-P. BRUCKER ; *L'Alsace et l'Église au temps du pape saint Léon IX*, Strasbourg-Paris, 1889, I, p. 128.

mais il voulut respecter les formes ; il se fit acclamer par les Romains. La valeur canonique de l'élection n'était que la confirmation par le clergé et le peuple de l'homme choisi par le souverain. Le souci du nouveau pape fut alors, comme on l'a vu plus haut, d'agir avec efficacité. On le craignait, parce qu'on le savait soutenu. Léon IX et Henri III siégeaient côté à côté à Mayence. Ils poursuivaient un même but.

On ne saurait évidemment imaginer Grégoire VII dans une telle position. Mais en 1050, Pape et Empereur œuvraient dans le même sens. Qu'aurait pu l'un sans l'autre ? Léon IX, bien soutenu, se faisait mieux obéir. Henri III était classé parmi les réformateurs, parce qu'il favorisait l'action du souverain pontife, quand il n'agissait pas en personne. Il ne cessa pas de choisir les évêques. Il le faisait avec discernement. Croire dans ces conditions à une opposition entre les deux chefs serait une erreur. Léon IX n'entendait pas retirer aux laïques toute place dans le gouvernement de l'Église. Il admettait qu'il était du pouvoir des princes de nommer les évêques. Mais il entendait que moines et curés fussent soucieux de leurs obligations et de leurs devoirs, et respectueux des saints canons. Quand il confirma les biens et privilèges de l'abbaye de Bleurville [29], le pape réserva à la famille des fondateurs le privilège de fournir l'abbesse. La protection et la défense des églises par les laïques lui apparaissaient indispensables, et sans doute aussi l'appui des évêques au prince. En 1047, les armées épiscopales de Liège et de Metz [30] avaient stoppé la progression du duc révolté, Godefroid le Barbu, dont bientôt le pape sollicité et obtint la grâce.

A vrai dire, le pape lorrain était resté un évêque « allemand » du XI^e siècle, non pas comme créature de l'empereur, mais parce qu'il agissait en homme qui ne conçoit pas la la vie de l'Église sans appui séculier. La sévérité de Léon IX envers l'attitude immorale des clercs se comprenait parfaitement sans qu'il fût nécessaire pour autant d'imaginer qu'il voulait un clergé privé de tout contact avec le monde

[29] Dom CALMET, *Histoire de Lorraine*, l^ere éd., I, col. 427.

[30] D. DUPREEL, *op. cit.* Ce sont Thédouin de Liège et Adalbéron de Metz.

profane. On peut être tenté de lui attribuer quelques-unes des opinions défendues par ses collaborateurs. Mais le groupe lorrain qui l'entoure ne constitue sans doute pas un ensemble aussi « efficace » qu'on a pu le croire.

Humbert de Moyenmoutier tient certes une place à part [31]. Ami de jeunesse du pape, il se révéla excessif en tout, diplomate maladroit, théoricien dogmatique et intransigeant : l'écouter aurait conduit à des bouleversements impensables pour l'époque. Udon, bibliothécaire de Léon IX et princier de Toul, eut un rôle effacé [32]. Le futur pape Étienne IX accompagna Humbert à Constantinople, fut abbé du Mont-Cassin peu de temps. Sa parenté avec Godefroid le Barbu et Béatrice de Toscane joua surtout en sa faveur ; son trop court pontificat ne lui permit pas de s'affirmer et il reste à savoir s'il fut autre chose qu'un secrétaire auprès du pape son prédécesseur [33]. Hugues Candide resta assez longtemps dans l'ombre ; sa volte-face au temps de Grégoire VII fait douter de sa volonté réformatrice.

La Lorraine ne fut peut-être pas un grand foyer original de réforme dans le sens d'un bouleversement des rapports entre l'Église et l'Empire. L'évêque Hermann de Metz, d'origine liégeoise, grégorien convaincu, recut du pape Grégoire VII, deux longues lettres où ce dernier expliquait les raisons de son intransigeance envers Henri IV. N'était-ce pas parce que la Lorraine était un monde où l'on mêlait étroitement

[31] Les études d'A. Michel ont accru son rôle par les œuvres que cet érudit lui a attribuées. A cette lumière, la position d'Humbert doit être réexaminée. Moine de Saint-Evre ou de Moyenmoutier, sans doute marqué par la venue de Guillaume de Volpiano, il fut en étroit contact avec Léon IX durant l'épiscopat de celui-ci. La nouveauté la plus intéressante des études du professeur Michel est l'attribution à Humbert de la Vie de Léon IX.

[32] Son épiscopat à Toul, de 1051 à 1069, fut actif, mais le rôle d'Udon auprès du pape n'a laissé de traces que dans les souscriptions des bulles.

[33] Une étude récente, mais contestée, de J. Wollasch tente de montrer qu'il adhéra à l'ordre de Cluny et appartient au groupe des papes-moines : *Die Wahl des Papstes Nikolaus II*, dans *Adel und Kirche*, p. 205-220. Il garda quelque temps l'abbatiat du Mont-Cassin durant son pontificat. Son rôle le plus efficace fut peut-être de tenir tête aux Normands. mais aux côtés d'Humbert à Constantinople et même comme pape, son activité ne paraît pas importante.

soumission au pape et respect de l'empereur? Au temps de Léon IX à plus forte raison l'Église lorraine était-elle impériale : cela ne laissait en rien préjuger de la force de sa foi.

B. *La réforme monastique.*

La vie monastique était intense au XI^e siècle. La règle bénédictine reprise par Benoît d'Aniane, appliquée avec autorité par Gorze et Cluny, et avec plus de rigueur par Guillaume de Volpiano l'emportait dans toutes les abbayes. Celles-ci, centres religieux importants, étaient aussi le cas échéant de précieux points d'appui politiques. Abbés et moines avaient reçu pour subsister des domaines plus ou moins étendus selon que la générosité des rois, des comtes ou des fidèles avait été plus ou moins grande à leur égard. Des abbayes comme Saint-Denis de Paris, Saint-Martin de Tours, Stabelot, Fulda, étaient très richement dotées. La Lorraine ne contenait pas d'aussi vastes ensembles. Toutefois, Remiremont, abbaye royale des Vosges, était puissante, de même que certains monastères messins, ou Gorze tout près d'eux.

On pourrait dans les trois diocèses distinguer trois groupes d'abbayes. Celui de Metz frappe par sa densité : huit monastères dans la ville et aux alentours immédiats, auxquels s'ajoute Gorze à quelque distance. Les Vosges en second lieu se sont montrées accueillantes : cinq établissements sont proches l'un de l'autre (Saint-Dié, Étival, Moyenmoutier, Senones, Saint-Saveur), et Remiremont avec Epinal se trouve au contact des premiers contreforts de la montagne. Toul, avec Saint-Evre et Saint-Mansuy, Verdun avec quatre maisons [34], paraissent bien moins fournies. Les autres abbayes sont dispersées, isolées, comme Vergaville, Bouzonville, Glandières, Saint-Avold, Hornbach, Beaulieu. Elles ont choisi les vallées : Bouxières au bord de la Meurthe, Poussay sur le Madon, Saint-Mihiel pour la Meuse, Hesse et Herbitzheim pour la Sarre. Quelques-unes seulement ont émergé : Remiremont, Gorze, Saint-Vanne de Verdun, Saint-Mihiel, Saint-Evre de Toul, Saint-Arnoul de Metz.

[34] Saint-Vanne, Saint-Paul, Saint-Airy pour les hommes ; Saint-Maur pour les femmes.

Les abbayes, comme les évêchés, disposaient d'un privilège important, celui de l'immunité, qui leur évitait l'intervention des fonctionnaires de l'autorité publique et donnait aux abbés une autonomie essentielle. Comme il fallait assurer leur défense, les grands laïques en devenaient les avoués, s'imposaient comme protecteurs. Par ce biais, ils établissaient en seigneurs leur autorité sur les biens d'église, y édifiaient des châteaux et, les confondant avec leur patrimoine, constituaient des principautés. On ne saurait guère citer en Lotharingie un seul comté dont l'édification en tout ou en partie ne se soit faite sur l'avouerie de tout ou partie des biens d'un monastère ou d'un chapitre.

Ces interventions avaient de graves inconvénients : les usurpations, les dilapidations de biens provoquaient un appauvrissement néfaste au recrutement et une baisse grave du niveau moral des religieux [35]. Au x[e] siècle, l'activité de Cluny et de Gorze visait à obtenir le retour à une vraie vie monastique, solidement assise sur un temporel fortement constitué. Dans l'Empire, l'avoué ne disparut pas ; à tout le moins ne pouvait-il plus prendre la place de l'abbé ; il dut laisser aux moines ce qui était nécessaire à leur subsistance. Bien plus, les rois, les ducs, les comtes, qui étaient tous grands avoués, furent généralement parmi les plus ardents défenseurs du mouvement de réforme. La vie monastique et la piété des religieux gagnaient souvent à leur appui. Voit-on alors de tels renouveaux aboutir sans qu'une grande famille ait joué un rôle [36] ?

Fondations nouvelles, appels à des réformateurs lointains étaient les manifestations les plus claires de l'appui des grands. Ce sont eux qui chassaient les moines pour installer des chanoines ou opéraient à l'inverse [37]. Princes et seigneurs enrichissaient, restauraient, encourageaient. Pour eux, nul doute que des monastères puissants et éclatants

[35] J. Choux, *Décadence et réforme monsatique dans la province de Trèves*, 855-959, dans *Revue Bénédictine*, LXX, 1960, p. 204-223.

[36] La réforme de Gorze est liée aux ducs, aux membres de la maison de Lorraine et de Luxembourg ; celle d'Hirsau l'est à la famille de Calw : K. Schmid, *Kloster Hirsau und seine Stifter*, dans *Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte*, IX, Fribourg, 1959.

[37] Ainsi fit le duc Frédéric I[er] à Moyenmoutier et à Saint-Dié.

de piété étaient des ornements de leurs terre et une clé de leur salut. Mais la pression des laiques était trop forte et nuisait à la régularité. Les « réformes » durent se succéder à un rythme inquiétant.

Ainsi Gorze, qui figurait à la tête d'un élan réformateur, devait quarante ans seulement après la mort de Jean de Vandières, recevoir une nouvelle impulsion de l'abbé de Saint-Bénigne de Dijon [38], et accepter certains apports de Cluny. Au même moment à Verdun, Richard de Saint-Vanne et après lui Poppon de Deinze, abbé de Stavelot, développaient aussi un mouvement de réforme dans toute la Belgique actuelle et le nord de la France. Ces reprises permettaient de reconstituer les fortunes et de raffermir la foi monastique. Cela suffisait-il? Il ne semble pas.

On constate pourtant en Lorraine durant une vingtaine d'années à partir de 1070 environ une floraison de prieurés bénédictins [39]. Ce pourrait être là un indice plus sûr du renouveau monastique. Or un examen attentif des fondations révèle qu'en réalité elles se font généralement dans les châteaux ou à leur proximité immédiate. L'intention des comtes et des seigneurs est de donner de l'importance au centre de leur seigneurie, d'y attirer les moines, de se constituer un clergé personnel, de disposer en permanence d'aides et de conseillers instruits, lettrés. Ce dernier rôle est joué par le chapelain du maître, qui se signale au bas de chartes comme scribe ou notaire.

Si même une intention d'ordre politique ne préside pas immédiatement à l'action pieuse du donateur, elle apparaît peu à peu au cours de l'évolution postérieure. On ne peut rester indifférent au fait que l'abbaye de Molesme, dont le comte de Champagne est protecteur, fut invitée à

[38] Guillaume intervint vers 1015 à la mort de l'abbé Immon de Gorze.

[39] On dénombre environ trente fondations entre 1070 et 1100. Une vingtaine alors sont liées à un château voisin, comme les prieurés suivants : Cons, Sancy, Mont-Saint-Martin, Stenay, Dun, Commercy, Apremont Bar, Vaucouleurs, Gondrecourt, Bourmont, Neufchâteau, Châtenois, Nancy, Amance, Neuviller, Romont, Thicourt, Viviers, Lixheim. On peut y ajouter Deuilly, Bainville, Amel, Lay, nés plus tôt, ou Deneuvre, Gerbéviller du début du XII[e] siècle. On remarquera leur concentration dans la partie occidentale de la Lorraine.

établir des moines en des lieux où l'influence champenoise s'exerce de façon définitive après conquête sur l'évêché de Toul, à Bourmont, Vaucouleurs, en des points stratégiquement forts, comme à Commercy et à Nancy [40]. On ne peut guère nier qu'il y ait là une direction inspirée par la politique et manifestée par l'action religieuse. En face de l'abbaye bourguignonne, Saint-Evre et Saint-Mansuy de Toul, Saint-Mihiel sont vivement sollicitées par les ducs et les seigneurs pour peupler de petites églises dans la même zone frontalière : Bourmont encore, Châtenois, Neufchâteau, Gondrecourt.

L'expansion soudaine de prieurés de l'ordre bénédictin pourrait également traduire un souci d'ordre temporel de la part des religieux, une volonté de gérer au mieux des biens éloignés ou récemment acquis, un désir de répondre aux voeux des fondateurs en favorisant le succès du monachisme des moines noirs. En réalité, à l'époque du grand succès de l'érémitisme et de la retraite loin du monde, l'ordre de saint Benoît, par son constant besoin de renouveau et par l'appui qu'il conserve soigneusement auprès des laïques, trahit son affablissement. Les seigneurs avoués se saisissent des biens d'église d'un côté et de l'autre soutiennent les réformes. Les moines se plaignent de la tutelle de ceux dont ils obtiennent des prieurés. L'abbaye bénédictine est devenue un centre de vie économique, sociale, politique ; on y emprunte de l'argent, on y place comme moines les cadets ou les enfants physiquement inaptes au métier des armes ; on y laisse ses biens en gage. Et parfois le seigneur s'y installe avec sa famille, ses valets et ses chiens, vit des réserves du cellier monastique : il s'y considère chez lui parce qu'on l'y a toléré trop longtemps.

Au total on devine une vie monastique intense, encore trop mêlée aux activités profanes. Faute de trouver là l'au-

[40] Molesme posséde Bourmont, Chambroncourt, Vaucouleurs, Commercy, Nancy. Il y eut lutte d'influence avec Saint-Mihiel pour Bourmont (Molesme se fixe à Bourg-Saint-Marie, Saint-Mihiel à Saint-Thiébaut-sous- Bourmont ; et bientôt Saint-Bénigne se place à Corrupt.), lutte avec Saint-Evre de Toul pour Châtenois. Saint-Mansuy est appelée à Neufchâteau où le duc pensait encore à faire venir Molesme.

thentique ferveur des monastères, les candidats à la contemplation se laissent séduire par des formes radicalement nouvelles, qu'inspirent ermites et reclus, chanoines réguliers et cisterciens. La fuite du prêtre Anthénor sur le Saint-Mont, celle d'Engibald à Hérival sont les condamnations de l'attitude des moniales de Remiremont devenues chanoinesses [41].

II. La Piété des Laïques

La vie religieuse des grands et des gens du peuple, des hommes et des femmes, se manifeste au travers de leur générosité, de leur ascétisme volontaire. Il n'est pas question ici de relever une originalité propre à la Lorraine, ou au XI^e siècle. Nous nous contenterons de fournir la documentation de la province de Trèves.

A. *Ambition politique et générosité.*

Les princes nous présentent autant d'exemples de ferveur et de soutien à l'Église que de violences à son égard. Ainsi le duc Godefroid le Barbu, lors de sa seconde révolte contre le roi Henri III, essaie de prendre Liège, laisse incendier la cathédrale de Verdun et peu de temps après se traîne à genoux pour obtenir son pardon, aide personnellement aux débuts de la reconstruction et verse des aumônes [42]. A travers cet exemple, se dévoilent deux formes d'intervention des laïques dans la vie de l'Église :
— la volonté de la contrôler dans un but politique, par la conquête des cités, le contrôle des avoueries, la possession de la collation des fonctions ecclésiastiques,
— le souci d'assurer son passage dans l'au-delà par la pénitence publique, l'ascèse du corps, les dons généreux.

Ainsi le roi prenait une part décisive au choix des évêques ; les monastères étaient maintes fois entre les mains de comtes

[41] Ch.-E. Perrin, *La chronique de Chaumousey. Contribution à l'histoire ancienne de l'abbaye de Remiremont*, dans *Annuaire de la Fédération historique lorraine*, IV, 1931-1932, p. 265-280. Jacques Choux, *L'épiscopat de Pibon* (1069-1107), p. 152-157.

[42] *Gesta episcoporum Virdunensium*, *M. G. H.*, SS, X, p. 492.

qui usaient et abusaient de leurs bâtiments et de leurs biens sous prétexte de les défendre. La puissance de nombreux princes au xe siècle se comptait en évêchés, abbayes, comtés. Godefroid le Barbu, héritier de leurs ambitions, voulait ainsi tenir Liège, Verdun, tout comme il possédait l'abbaye de Saint-Hubert. Par ces possessions, le seigneur laïc augmentait sa puissance et son autorité. Une principauté importante devait être géographiquement vaste et massive ; elle le devenait le plus souvent en intégrant des temporels ecclésiastiques. Ce phénomène est désormais bien connu. Il se doublait d'un accaparement direct des fonctions ecclésiastiques.

Le noble qui devenait clerc recherchait une prébende qui lui permît de s'assurer un niveau de vie conforme à sa condition. Si un office ne suffisait pas, il en requérait plusieurs. Les dignités les plus hautes du chapitre l'intéressaient, et même, s'il avait des appuis, le siège épiscopal. Au xie siècle le contrôle royal était trop fort pour que la noblesse lorraine pût s'imposer dans les trois cités ; mais la plus puissante, Metz, n'échappait pas au groupe envahissant des descendants de Wigeric, pas plus que la riche abbaye de Remiremont (Tableau annexé).

Entre 950 et 1110, la descendance de ce comte du palais [43] possède un évêque parmi ses fils, deux évêques, deux archevêques et une abbesse parmi ses petits-enfants, et à la génération suivante, quatre évêques et deux abbesses. Deux papes en descendent : Léon IX et Étienne IX. Pendant quelques années, cette famille a tenu à la fois Reims, Laon, Metz, Verdun. De 929 à 1072, elle a occupé le siège de Metz durant 121 ans sur 143. Quant à l'abbaye de Remiremont, elle recrute ses abbesses dans le groupe des comtes messins, puis des ducs (Berscinda, Oda, Gisla [44]).

L'explication est claire : l'Église de Lorraine appartient aux princes de ce « royaume » comme l'Église d'Allemagne

[43] H. Renn, *Das erste Luxemburger Grafenhaus* (963-1036), *Rheinisches Archiv* 39, Bonn, 1941.

[44] E. Hlawitschka, *Studien zur Aebtissinnenreihe von Remiremont Veröffentlichungen des Instituts für Landeskunde des Saarlandes*, Sarrebruck 1963.

est à l'Empereur. Les grands dominent parce qu'ils fondent des églises et les dotent généreusement.

A côté de l'intervention directe où l'intention politique n'est pas absente, les seigneurs aident à la vie des moines et des clercs en leur abandonnant des terres, des domaines, en leur restituant des églises ou en en créant de nouvelles. Si les fondations neuves peuvent jouer parfois un rôle qui n'est pas exclusivement monastique ou simplement religieux, elles n'en sont pas moins au départ le reflet d'une pieuse volonté. Godefroid le Barbu donne à Florennes le prieuré de Longlier, à Gorze l'église Saint-Dagobert de Stenay et à Saint-Hubert, il offre d'installer des moines à Bouillon. Sa bru Mathilde aide à la naissance d'Orval et favorise celle de Saint-Pierremont. Les puissants comtes de Dabo établissent en peu de temps trois abbayes et un prieuré sur leurs domaines [45]. Les ducs de Lorraine attirent des moines à Châtenois, Neufchâteau, Nancy ; les comtes de Bar à Amance, Bar et Insming. Molesme, Bèze et Cluny sont invitées elles aussi à s'implanter en Lorraine. Des seigneurs plus modestes se mettent de la partie : Cons, Thicourt, Gondrecourt, Apremont, Romont. A Apremont par exemple, le seigneur du lieu Gobert avait perdu un fils unique ; il alla cacher son chagrin à l'abbaye de Gorze et décida alors d'établir un prieuré au pied de son château, où les moines prieraient pour sa famille [46].

A l'occasion de ces fondations, comme lors des simples donations, chez les grands et les moins grands, le texte de la concession dévoile assez crûment les motifs des donateurs. La justification, que les préambules développent, montre clairement que la foi n'est pas toujours pure et qu'une inquiétude sourde, une crainte réelle sont souvent plus fortes : on songe à soulager la pauvreté des églises, les besoins matériels des clercs et des moines afin qu'ils consacrent tout

[45] Altorf, Sainte-Croix de Woffenheim, Hesse et le prieuré de Saint-Quirin.

[46] A. D'HERBOMEZ, *Cartulaire de l'abbaye de Gorze*, (*Mettensia* II), Paris 1898, n° 151, p. 264. Cette fondation est à dater de 1089-1090 et non de 1060 comme on le fait généralement au vu de la charte n° 136 du même cartulaire (p. 237).

leur temps à la prière et gagnent le salut des autres. On se réfère aux versets de l'Écriture :

— « Faites l'aumône et tout sera à votre disposition » [47].

— « Vendez tout ce que vous possédez, donnez-le aux pauvres et vous aurez un trésor dans le ciel » [48]

— « L'aumône libère de la mort et ne laisse pas l'âme aller vers les ténèbres de la mort » [49]

— « Comme l'eau éteint le feu, l'aumône éteint le péché » [50]

Dans l'esprit des donateurs, la générosité suffit pour gagner le ciel. On rend à Dieu une part des biens qu'on détient par sa grâce [51]. Pour être assuré de se voir ouvrir toutes grandes les portes du ciel, il faut trouver des avocats : ce sont la Vierge et les saints ; à eux vont les aumônes, car l'on sait également que « l'effet d'une digne rémunération se porte sur ceux qui d'un esprit volontaire transforment leurs possessions terrestres en trésors célestes » [52].

Les hommes sont pécheurs, l'Église le rappelle sans cesse. « Pécheur et pourtant comte, moi, Thierri, craignant la grandeur de mes fautes » [53] : voilà ce que dit celui qui pour détourner la colère de Dieu et obtenir son pardon, cherche à l'apaiser par des dons et des offrandes [54]. L'homme a peur de payer cher au-delà. Il veut rendre Dieu propice ; il souhaite racheter ses péchés par ses biens, racheter au sens propre [55]. La vraie foi semblerait à beaucoup n'avoir guère de place ici, mais cela n'est-il pas conforme à l'esprit de cette époque ? L'aumône est une privation aussi. La

[47] Facite elemosinam et omnia munda sunt vobis (*Cartulaire de Gorze*, n° 107, p. 196).

[48] Vendite que possidetis et date pauperibus et habetis thesaurum in celo (*Luc*, 12, 33).

[49] Quoniam elemosina a morte liberat et non sinit animam ire in interitum mortes ortis (*Tobie*, 4, 10)

[50] Sicut aqua extinguit ignem, ita elemosina peccatum.

[51] A. LESORT, *Chronique et chartes de l'abbaye de Saint-Mihiel*, (*Mettensia* VI) Paris 1909-1912, n°32.

[52] *Ibid.* n°52.

[53] *Ibid.* n° 59. Thierri reprend la formule de sa mère Sophie.

[54] ... iram Dei quam offensione multiplici occurreram donis et muneribus placare cupiens. »

[55] C'est un cas souvent rencontré chez les comtes, les seigneurs, et même les simples chevaliers.

générosité n'est donc pas un simple marchandage. Il semble malheureusement qu'en même temps aller en pélerinage, donner des terres, fonder une église autorisent ensuite violences, vols, usurpations ou gagnent trop aisément le pardon. Cependant personne n'y a mauvaise conscience. L'Église y trouve son compte. Peut-être même est-il impossible de répandre un esprit de gratuité !

La foi, l'élan spontané qui n'est pas la peur de l'Enfer, mais la joie profonde de servir Dieu et de vivre avec lui, se rencontrent aussi, plus souvent chez les humbles et chez les femmes. Le pauvre est toujours plus généreux que le riche, car il est moins attaché aux biens de ce monde, dont il a faible part. La femme surtout a un sens plus grand de la charité ; elle pousse parfois son époux à donner ; devenue veuve, elle s'empresse de disposer de ses biens en faveur de l'Église ; démunie, faible, elle se fait la servante d'un saint patron afin de sauver sa vie ou d'assurer celle de l'au-delà.

La chronique de Chaumousey [56] énumère les premières aumônes faites au monastère. Sous la plume du chroniqueur, le premier abbé Séhère, reviennent les mêmes formules : une matrone, née de parents nobles, une femme très honorable ; une noble matrone ornée de bonnes mœurs ; une matrone pieuse et noble [57]. Malgré tout l'apparat obligatoire de ces formules, deux caractères ressortent : la piété et la noblesse. La donatrice est noble, née de parents nobles, donc riche, libre de ses actes, puissante : sa générosité n'en a que plus de prix. Mais elle est aussi pieuse, pleine de religion, honorable.

B. *Manifestations de la foi.*

Le don de leurs biens propres, meubles ou immeubles, ne suffit pas toujours aux âmes pieuses. Il faut certes rendre à Dieu les possessions qu'il a permis d'acquérir. Mais le

[56] *Documents rares ou inédits de l'histoire des Vosges*, II, Paris, 1869.

[57] « Quedam matrona nobilibus orta natalibus ; honesta valde mulier et bonis moribus ornata matrona nobilis ; matrona quedam Ama nobilis et religiosa,... pia et nobilis. »

corps lui appartient aussi, tout comme l'âme et il existe de nombreuses façons de se donner tout entier ou de se refuser les plaisirs terrestres. Pour passer en revue quelques-unes de ces manifestations extérieures de la foi, nous délaisserons la fréquentation normale et obligatoire des églises et l'exercice de la pratique quotidienne ou heodomadaire. Elle est d'ailleurs assez mal connue pour cette période et nous sortirions du cadre fixé ici.

Nous entendons évoquer d'abord le pèlerinage. Le XI^e^ siècle a connu une recrudescence du voyage outre-mer, vers le tombeau du Christ à Jérusalem. Trés nombreux sont les grands et les moins grands qui seuls ou en expédition, partent outre-mer. Le réformateur Richard de Saint-Vanne s'y rend au milieu d'une grande foule de compagnons [58]. L'évêque de Verdun Rambert son contemporain meurt en en Hongrie alors qu'il va vers l'Orient [59]. Le comte de Metz Adalbert toujours au même moment, c'est-à-dire autour de l'année qui rappelle l'anniversaire de la mort du Christ, apporte en 1032 un fragment de la Sainte-Croix, qui lui fournit l'occasion de fonder l'abbaye de Bouzonville [60]. Un chevalier de Varangéville revient par Bari avec une relique de Saint-Nicolas : l'église qui fut construite pour recueillir cette relique, devint un but de pélerinage très fréquenté. Pibon, aussi, l'évêque de Toul, soupçonné de simonie, part pour Jérusalem [61], tout comme Lanzon, l'abbé de Saint-Vincent.

Le voyage outre-mer est devenu si apprécié qu'on ne peut tolérer d'en être privé. La conquête des Turcs, l'appel d'Urbain II provoquent la réaction que l'on sait ; le première croisage est un succès immense, populaire et aristocratique. Toutefois la Haute-Lotharingie, les diocèses de Metz, Toul, Verdun y envoient peu d'hommes. C'est la partie septentrionale qui les fournit. Car Godefroid, dit de Bouillon, duc de (Basse-) Lorraine, réunit autour de lui une élite de comtes

[58] H. DAUPHIN, *op. cit.*, p. 281.

[59] *Gesta episcoporum Virdunensium, MGH, SS*, IV, p. 49.

[60] *Notitiae fundationis monasterii Bosonisvillae, MGH, SS* XV(2), p. 978

[61] J. CHOUX, *Pibon, évêque de Toul, et la Querelle des Investitures*, dans *Annales de l'Est*, 1950, 2, p. 97-98.

et de chevaliers de l'Ardenne et de l'Argonne. Si l'on y trouve les comtes Renard et Pierre de Toul, c'est qu'ils sont aussi comtes de Dampierre-en-Asthenois, près de Grandpré. Et le princier de Metz, Adalbéron, est de Luxembourg. Pourquoi cette passivité des Lorrains du sud? Elle s'explique par l'absence des chefs régionaux aux grands rassemblements de la première croisade. On se débat alors dans un interminable conflit entre le sacerdoce et l'Empire ; nul ne veut abandonner la partie et laisser le conflit se développer en son absence : ni le duc de (Haute-) Lorraine, ni le comte de Bar, ni aucun évêque ne bouge. Il faut un chef pour partir ; il n'y en a pas. On peut s'apercevoir que cette passivité était voulue, puisque la seconde croisade connut un grand succès dans cette région, avec les chefs que furent les évêques de Metz et de Toul, et le comte de Bar, le comte de Vaudémont, etc.

Le pélerinage est une aventure corporelle, qui coûte cher physiquement. Insécurité, fatigues, privations, risques de mort : le choix de cette aventure traduit bien le don qu'on fait de soi-même. C'est une même intention qu'on relève chez ceux qui choisissent la mortification, l'ascèse des recluseries. On sait ce que sont les reclus. Des hommes et des femmes décident de s'enfermer, isolés, dans une étroite cellule, accolée à une église ; ils vivent là dans la prière, la prédication ou participent aux offices voisins sans se mêler à la foule. A l'exception de ceux qui sont béatifiés, ils ne laissent que peu de traces dans les textes. Il est pourtant une source qui les cite volontiers : les nécrologes. En Lorraine, pour la période du x^e^ au xii^e^ siècle, vingt-six noms sont relevés, cinq seulement pour les hommes, généralement des prêtres, et vingt-et-un pour les recluses, dont on ne sait finalement que trois choses : le nom, le jour de leur mort, l'église à laquelle elles se sont attachées [62]. Une seulement sort de l'anonymat, Walburge, recluse de Saint-Airy

[62] Le chanoine J. LECLERC a rassemblé leurs noms dans son étude *Reclus et recluses*, dans *Revue de l'Église de Metz*, 1952, p. 356-362 et 1953, p. 21-24. L'analyse des obituaires et nécrologes lorrains permet seule de faire une liste assez détaillée de ces ascètes. Presque tous les reclus sont attachés à une église bien précise. Metz et ses églises sont les mieux représentées.

de Verdun, est par son évêque Thierri le Grand, mise à la tête du monastère de Juvigny avant 1089 [63].

En revanche il en est deux qui ne sont pas citées aux nécrologes, mais qu'évoquent les chroniques : la première est cette vieille femme, d'une recluserie de la cathédrale de Verdun, qui passe ses jours et ses nuits en prières, jeûnes et veilles [64]. C'est elle qui annonce à l'abbé Fingenius en 1002 ou 1003 l'arrivée imminente du bienheureux Richard et de son compagnon converti, le comte Frédéric.

La seconde est mieux connue : c'est Adelwive, la mère de Poppon de Deinze, disciple de Richard et abbé de Stavelot. Cette mère généreuse décide de suivre son fils à Verdun où il devient moine de Saint-Vanne ; elle se met au service. du monastère, puis décide d'achever sa vie comme recluse Elle a même une vision miraculeuse et meurt au milieu de l'admiration générale [65].

Faut-il imaginer que la Lorraine est une région privilégiée dans ce domaine? C'est à Metz dit-on que le prêtre Crimlaich aurait rédigé la règle des reclus, qui décrit en détail la façon de vivre de ces solitaires d'un type particulier. Or un historien proposait récemment de dater ce texte du XI[e] siècle plutôt, à cause de la mention du sceau de l'évêque [66]. Cette donnée, si elle se confirmait montrerait la part active prise par les reclus à la vie religieuse lorraine.

Quant à s'attacher à une église, ne vaut-il pas mieux s'y soumettre totalement jusqu'à en devenir le sujet? C'est bien le cas des sainteurs. Ces hommes et ces femmes libres se font serviteurs et servantes d'une église en se donnant corps et biens à son saint patron, abandonnant la liberté pour la servitude, reconnaissant leur sujétion par le paiement d'un cens. Ces cas se rencontrent sans doute plus fréquemment dans d'autres régions qu'en Lorraine [67]. Du moins les textes nous en ont-ils conservé deux exemples.

[63] Cité au 8 mars au nécrologe de Saint-Airy (Bib. Verdun, ms 10)

[64] *Vita Richardi abbatis*, *MGH*, *SS*, XI, p. 283.

[65] *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, *MGH*, *SS*, XI, p. 293-316.

[66] J. HUBERT, *L'érémitisme et l'archéologie*, dans *l'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milan, 1965, p. 475.

[67] N. HUYGHEBAERT, *Les femmes laïques dans la vie religieuse des XI[e] et XII[e] siècles dans la province ecclésiastique de Reims* dans

Voici une veuve, noble et libre, nommée Geysa, qui subissait beaucoup d'ennuis de la part des habitants de son village, et à qui le petit seigneur voisin faisait indûment payer des cens pour une terre qu'elle avait en alleu. Finalement elle décide de se donner avec son fils à saint Michel, dans l'abbaye de Saint-Mihiel, et ils se font ses serviteurs, acceptant de payer chaque année un denier en échange de sa protection [68].

En 1051, une autre femme Ermengarde, se donne à saint Dié [69] : « Moi Ermengarde, née de parents libres, comprenant que la liberté la plus grande est celle dans laquelle la servitude du Christ se prouve, venant avec dévotion auprès du corps sacré et très pieux du confesseur du Christ, Déodat, désirant l'avoir auprès de Dieu comme avoué, ayant posé sur l'autel l'ornement de ma tête, je me suis livrée spontanément à son service avec toute ma postérité. Toute personne qui naîtra de ma race, montrera sa condition en payant chaque année au jour de la fête de Dié (Déodat), pour acheter de la cire, deux deniers de Saint-Dié pour un homme, un denier pour une femme ».

Ces femmes démunies, ces personnes qui se placent sous la protection d'un saint qui devient leur avoué, ne voient qu'en Dieu et ses compagnons du ciel l'assurance de leur tranquillité au milieu des difficultés de la vie sur terre. L'Eglise- ne l'oublions pas- est le refuge, l'asile de tous au sens propre et au sens figuré. Quand les paroissiens de Saint-Nicolas de Port demandent l'érection d'une église paroissiale dans leur village, ils soulignent certes que les inondations de la Meurthe les empêchent parfois d'aller suivre les offices sur l'autre rive, à Varangéville où se trouve la mère-église, mais ils font aussi valoir qu'ils sont victimes des sévices des voleurs et livrés à toutes sortes de malheurs,

I laici nella societas christiana *dei secoli XI e XII*, Milan, 1968, p. 364-366.

[68] A. LESORT, *Chronique et chartes de l'abbaye de Saint-Mihiel*, n° 33, p. 138-139.

[69] Arch. Dép. des Vosges G 254, n° 1. SAINT-DIÉ, abbaye, puis chapitre.

parce qu'ils ne peuvent user du droit d'asile et trouver un refuge dans une église ou dans son aître [70].

L'aître est l'alentour immédiat de l'église, le *fundus* au milieu duquel s'élève la maison de Dieu, la terre bénie dans dans laquelle veulent reposer les paroissiens. Il leur plairait davantage encore d'être enseveli sous les dalles mêmes de la nef et du transept : ce privilège est réservé à un petit nombre, et aux plus méritants. Le cimetière des abbayes excite aussi les convoitises. La conversion à la vie monastique en ouvre l'accès. Se faire moine aux derniers jours ou aux dernières heures de la vie est un moyen d'obtenir cet avantage. Nombreux sont les chevaliers, les laïques qui grossissent la foule des moines convers, gagnent leur place dans la communauté de prière, se font citer au nécrologe et obtiennent la célébration de leur anniversaire.

Le nécrologe, mis à l'honneur et répandu au x^e^ siècle, a rassemblé d'abord et surtout les moines de l'abbaye et des abbayes voisines ou liées par une association de prières. Les grands y ont vite été inscrits, puis les donateurs, les généreux fidèles, les pieux convertis. Avec le temps, les formules ont changé. A partir du xii^e^ siècle, les noms des simples moines sont inscrits irrégulièrement ou négligés totalement, tandis que la formule de l'obit se développe et que le nécrologe ancien se mue en livre de rappel des cens versés et des anniversaires généreux.

Il serait intéressant de mesurer la part exacte faite aux laïques dans ces curieux documents. Malheureusement une telle comptabilité se révèle ardue et imprécise. Les nécrologes couvrent plusieurs siècles et les originaux, qui par la variété de leurs écritures, permettent de classer les mentions, ne sont pas toujours conservés. Aussi la statistique est-elle faussée par l'augmentation régulière du nombre des laïques rappelés. A titre d'exemple cependant, il est permis d'éta-

[70] *Cartulaire de Gorze*, n° 203, p. 343-345 : « Homines de Portu tocius raptorum sevitia afflictos et fere omnibus casibus expositos, non sine grandi dolore recolentes, intervallo quippe et frequenti intercurrentes fluvii magnitudine a monasterio divisi, nec prout erat dignum sacris pasci misteriis nec necessitatis tempore *in atrio* poterant habere *refugium*. »

blit une statistique comparative entre différentes sources émanant de monastères bénédictins, pour le mois de janvier seulement.

Gorze retient douze laïques pour cent-quarante-trois noms au total [71], Saint-Airy de Verdun [72], douze pour cent. A Saint-Arnoul [73], il y en a moins de cinq pour cent, mais à Saint-Mansuy [74], avec 73 mentions sur cent soixante quatorze, le pourcentage passe à près de 45 pour cent. Ces distorsions s'expliquent aisément. Saint-Arnoul nomme en grand nombre ses moines, ceux de Saint-Bénigne et d'autres encore, avec des abbés. Les laïques ont été inscrits surtout à partir du XII^e siècle, sauf pour les donateurs des premiers domaines. L'abbaye touloise en revanche a un obituaire plus tardif et nombreux sont les bourgeois des faubourgs qui s'y font citer.

La comparaison des deux nécrologes de Saint-Airy de Verdun [75] devient intéressante : douze pour cent de laiques pour le plus ancien, mais dans le second, commencé vers la fin du XII^e siècle et où ne sont retenues que quelques mentions du premier, trente-sept laiques figurent dans les cent-cinq noms de janvier : la proportion est passée de 12 à 35%. L'analyse de détail des personnes est révélatrice : comtes, seigneurs, convers, reclus, chevaliers, pélérins du premier cèdent la place aux bourgeois, artisans, paysans du second.

Fondations et dotations d'églises, donations généreuses, conversions même tardives, entrées dans une recluserie, pélerinages sont des formes fréquentes de la piété des laïques, profondément touchés par la foi chrétienne, mais craintifs, inquiets de leur vie future, prêts à payer cher leurs mauvaises actions pour apaiser la colère divine. Cet élan vers Dieu les maintient profondément dans l'Église : celle-ci joue alors un rôle politique de première grandeur, elle peut difficilement échapper à l'emprise des laïques, qui la tiennent

[71] M. PARISSE, *Le nécrologe de Gorze* (à paraître).
[72] Bibl. de Verdun, ms 10.
[73] Archives Départementales de Moselle 18 J 20.
[74] P. MAROT, *L'obituaire de Saint-Mansuy les Toul*, Ligugé, 1924.
[75] Bibl. Verdun, n° 1, ms 10, et n° 2, ms 11.

d'autant mieux qu'ils la craignent plus : elle a pourtant bien tenté de le faire à la fin du XI^e siècle.

Conclusion : La Réforme Grégorienne.

Vers 1050, Léon IX, en dépit de son attitude réformatrice, reste avant tout un homme de son temps, un pur produit du système de l'Église impériale, un soutien du pouvoir royal. Dans l'Empire de la première moitié du XI^e siècle, évêques et roi agissent de concert, ont besoin l'un de l'autre. Même la force spirituelle de l'évêque tient dans sa puissance temporelle. L'autorité du roi s'exerce par le contrôle des prélats. La vie des monastères admet une intervention constante des laïques, qui donnent les biens, les protègent, soutiennent les renouveaux, assurent l'expansion.

Quant à la piété de l'homme de tous les jours, elle est terre à terre. La religion des grands est la contrepartie obligatoire de leurs violences [76]. Dans un monde où la vie quotidienne est une lutte, Dieu représente la planche de salut à laquelle on s'accroche avec ferveur.

Le clergé est intimement mêlé au monde laïque. Pour cette raison, il ne constitue pas un corps autonome, authentique, indépendant. La réforme grégorienne souhaite aboutir dans ce domaine. Elle s'épanouit à partir de 1075 et produit plus tard des fruits. Si elle voit le jour, c'est qu'elle est déjà bien enracinée et que la semence a germé depuis longtemps. L'action de Léon IX, puis la diffusion des théories du cardinal Humbert constituent les premières pousses à l'air libre, mais encore étouffées par les habitudes et les traditions. En plein milieu du XI^e siècle, Léon IX et Henri IV se soucient de la moralité des clercs, mais ils ne mettent pas en cause leur participation à la vie du monde profane.

Grégoire VII, vingt-cinq ans plus tard, prétend déposer l'empereur et délier ses sujets de leur serment, se juge seul

[76] Voir sur ce point la communication du chanoine Henri Platelle.

habilité pour intervenir dans les évêchés. Ainsi débute la Querelle, dite des Investitures, qui cache, dans le pays où l'Église a le plus de racines politiques et le pouvoir le plus d'assises religieuses, le refus violent : pour le roi, de renoncer à la domination des évêques et des abbés, et pour le pape, de laisser à d'autres que lui la direction de l'Église vivante.

La papauté désire alors confusément avoir un clergé qui ne soit qu'à elle, un véritable ordre, distinct ou coupé du reste, dont les privilèges, les interdits, les tabous même feraient un monde à part. Le clergé régulier a atteint ce stade à la différence du clergé séculier. Il faudra dorénavant que le candidat à la prêtrise sache qu'en devenant clerc, il refuse tout contact avec la femme, toute compromission avec le pouvoir laïque, tout enrichissement, toute promotion autre qu'ecclésiastique, toute voie autre que celle que tracent les saints canons. Il faudra qu'il choisisse ce qu'on appelle aujourd'hui un sacerdoce, car c'est en fonction de ce que doit être la vie du prêtre qu'on désigne de ce mot la dévotion totale à un office : sacerdoce de l'enseignement, sacerdoce de la médecine.

Grégoire VII plus que d'autres veut un clergé de la papauté, des évêques élus des chanoines, des abbés élus des moines. Le monde laïque reste intégré à l'Église, mais seuls ses membres consacrés à Dieu doivent avoir la haute main sur ses hommes et sur ses biens. Il importe qu'au moins en théorie, l'investiture du pouvoir spirituel ne puisse être donnée que par un homme lui-même canoniquement investi. Cette conquête est primordiale. Par bien des aspects, elle suffit à traduire la coupure des deux mondes.

Moines et clercs ont parfois spontanément précédé ou suivi l'intention du Souverain Pontife. Ils ont voulu dénoncer une collusion néfaste à leur recherche d'une vie tout entière tournée vers Dieu. Les moines surtout devaient choisir une direction entièrement nouvelle. Aussi ont-ils désiré la solitude des forêts et des vallées inexplorées, le travail manuel qui fait qu'on ne doit rien à personne ; ils ont refusé de vivre des dîmes payées par les autres ou du revenu des autels ; ils se sont opposés à ce que même les grands pénétrassent dans leur clôture. On voit au XI^e^ siècle diverses formes d'érémitisme, de vie pauvre et errante, d'ascétisme. Fi-

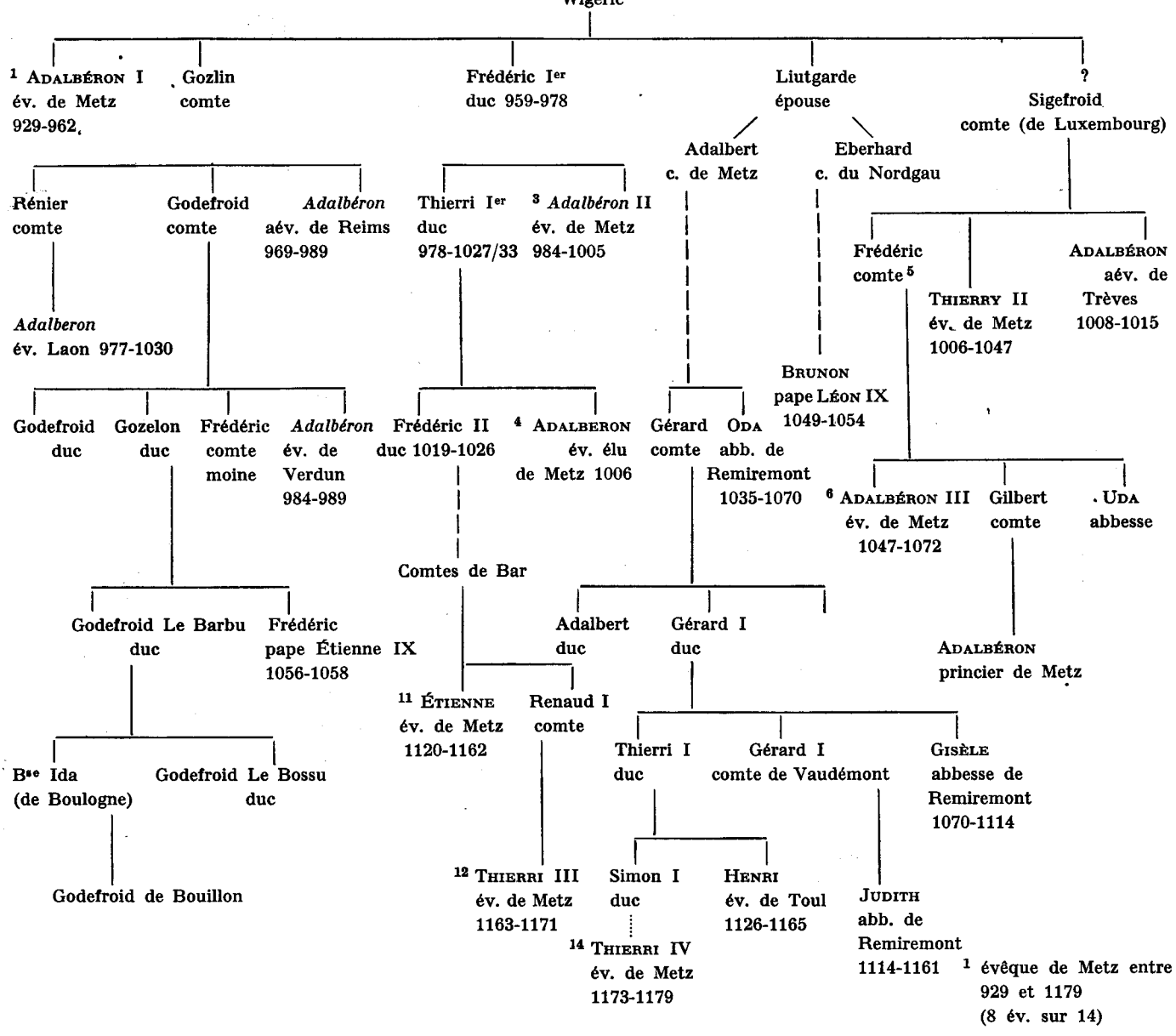
nalement le chef d'un monastère riche et peuplé, trop fréquenté, Robert de Molesme, vient s'isoler dans la forêt de Citeaux pour y fonder le Nouveau Monastère et lancer le mouvement cistercien. Mais que font d'autre ces deux prêtres de Remiremont qui fuient les moniales devenues chanoinesses pour établir dans la plus grande rigueur le prieuré d'Hérival? Et Lubricus et Guacelin, ces deux chanoines de Metz, lassés de la Querelle des Investitures, qui demandent à la comtesse Mathilde l'autorisation d'ériger en abbaye sur une colline déserte leur communauté de disciples [77]? Les exemples ne manquent pas. Ils démontrent en tout cas qu'un renouveau, vînt-il de Cluny ou de Gorze, ne suffit plus, qu'il faut radicalement partir de zéro.

Point n'est besoin d'insister sur la nouveauté du phénomène; ce n'est certes pas du jour au lendemain que le le but fut atteint. Les évêques restèrent des princes temporels puissants et l'emprise du souverain fut encore et souvent pressante. De son côté le pape se voulut maître du siècle comme l'Empereur l'avait été de l'Église, et les Cisterciens, après quelques décennies, acceptèrent dîmes, moulins, églises. Tout ne pouvait pas changer en un jour, ni même en un siècle.

Dans sa brutalité, sa naïveté et sa simplicité, la vie religieuse offrait des aspects mêlés, mais combien énergiques et passionnés. Même la piété s'exerçait avec violence. Ces traits sont caractéristiques du moyen âge tout entier et non pas seulement du XI^e^ siècle. Mais au temps de Léon IX, il s'élabore un type d'église qui a survécu jusqu'à nos jours avec un clergé constitué en ordre distinct. Aujourd'hui une évolution inverse se dessine: au sein de l'Église elle-même surgissent des mouvements qui veulent mêler les clercs au peuple, fondre le clergé dans la masse, habiller les curés en laïques et même les marier, rendre populaire un clergé trop isolé, trop coupé du monde, retrouver un climat qu'a connu le XI^e^ siècle. C'est donc un aniversaire que sainte Godelieve a permis de fêter ici, celui d'une Église vivante et qui se renouvelle dans les difficultés.

[77] Elle devint l'abbaye de Saint-Pierremont (cne Avril, dép. Meurthe-et-Mosselle, arr. et c. Briey).

La descendance du comte Wigeric dans l'Église



[1] évêque de Metz entre 929 et 1179 (8 év. sur 14)

Die Frau in der Welt und die Kirche während des 11. Jahrhunderts

von

M. Bernards

(Köln/Bonn)

Die Verehrung, die schon bald nach ihrem Tode nicht bloss einzelne Gläubige, sondern Öffentlichkeit und Kirche der hl. Godeliva erwiesen haben, passt nicht in das gängige Schema von der religiösen Situation des Mittelalters. Nach einer weit verbreiteten Meinung ist für die Kirche in jener fernen Epoche die Frau allein dann interessant, wenn sie hinter Klostermauern verschwindet und sich auf Gedeih und Verderb geistlicher Ordnung und Führung unterwirft. Vielleicht spricht heute niemand mehr offen aus, dass er sich die mittelalterliche Welt ähnlich primitiv vorstellt. Um so wirksamer färben freilich derartige Vereinfachungen vom Unter- und Hintergrund her das allgemeine Urteil.

Der Gegensatz zwischen gesichertem historischen Befund auf der einen Seite und wenig greifbaren, dennoch das geistige Klima vergiftenden Stimmungen und Eindrücken auf der anderen Seite fordert wissenschaftliches Denken stets aufs neue heraus. Im Fall der hl. Godeliva steht der früh einsetzende Kult eindeutig fest. Unabweisbar erhebt sich deshalb die Frage: Wie kommt es zu der Verehrung einer Frau, die eben nicht Gott geweihte Jungfrau gewesen ist, die niemals an ein Leben im Kloster gedacht hat — wie kommt es dazu, wenn die Kirche ihrer Zeit der Frau in der Welt keine Beachtung geschenkt hat? Über den aktuellen Anlass hinaus lässt sich formulieren: Wie steht die Kirche des 11. Jahrhunderts zu der Frau in der Welt? Welche Wertung erfahren Leben und Tun jener Frauen, die ihr Weg gerade

nicht in das monasterium führt? Was sagen ihnen die geistlichen Autoren? Der Verdacht, dass der Kirche die Predigt von der kommenden Welt, dass namentlich Klerikern und Mönchen Zölibat und Entscheid zum Ordensleben die Bahn zu einem positiven, ja auch nur zu einem unbefangenen Urteil versperren, liegt nahe [1]. Soweit die zeitgenössische Mediävistik dem theologischen Selbstverständnis der fraglichen Epoche nachspürt und dem Motiv der Weltverachtung besondere Aufmerksamkeit widmet [2], wird ihr daran liegen, vor allem hier Klarheit zu schaffen.

Bei dem gegenwärtigen Stand der Diskussion ist allerdings eine umfassende und erschöpfende Antwort unmöglich. Der Historiker wird nüchtern feststellen, dass für eine Synthese, wie geistreich auch immer sie sein mag, die Stunde noch nicht geschlagen hat. Oft genug ist man bisher damit zufrieden gewesen, Zufallsbeobachtungen aus der Sekundärliteratur auszubreiten [3], oder hat zugunsten volkstümlicher Darstellung auf wissenschaftliche Arbeitsweise verzichtet [4]. Solide Spezialuntersuchungen liegen erst in geringer Zahl vor [5]. Was Nic. Huyghebaert OSB für die Kirchenprovinz Reims

[1] Dieses Urteil u. a. JOH. VON WALTER, *Frauenlos und Frauenarbeit in der Geschichte des Christentums*, Berlin 1911, 53, ferner 27, 45, 47.

[2] R. BULTOT, *La doctrine du mépris du monde, IV, Le XI^e siècle* 1-2, Louvain-Paris 1963-1964.

[3] G. SCHREIBER, *Mutter und Kind in der Kultur der Kirche*, Freiburg i. B. 1918.

[4] Neben der oben genannten Arbeit v. Walters gehören hierhin u. a. S. ELSNER, *Die deutsche Frauenwelt im Mittelalter*, Regensburg 1910; H. FINKE, *Die Frau im Mittelalter*, Kempten-München 1913. Für die Fürstinnen ST. HILPISCH, *Unter der Kreuzeskrone* (Heiliges Reich 9), Paderborn 1937, 31-34; EMM. V. SEVERUS U. TH. BOGLER, *Rittertum und Frauenehre* (Heiliges Reich 10), Paderborn 1935, 91 f. Beispiele aus dem 11. Jahrhundert HILPISCH 111-122; SEVERUS-BOGLER 130-133.

[5] Für das 11. Jh. seien erwähnt: M. STOECKLE, *Studien über Ideale in Frauenviten des VII.-X. Jh.* (phil. Diss. München), München 1957; M. L. PORTMANN, *Die Darstellung der Frau in der Geschichtsschreibung des früheren Mittelalters* (*Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft* 69), Basel-Stuttgart 1958. Vgl. ferner E. WERNER, *Zur Frauenfrage und zum Frauenkult im Mittelalter: Robert von Arbrissel und Fontevrault*, Forschungen und Fortschritte 29 (1955) 269-276.

und für Flandern geleistet hat [6], bleibt für andere Gebiete ein offener Wunsch. Weiterhelfen kann allein geduldige und mitunter recht mühsame Einzelforschung.

Erschwert wird eine zuverlässige Auskunft allerdings durch den Umstand, dass zwei angrenzende Problembereiche bis zur Stunde kaum in Angriff genommen sind. So ist man nur unzulänglich über profane Frauenberufe der Epoche unterrichtet [7]; zwar weiss man einiges über Ärztinnen und Frauen im Heilwesen [8], aber für die Rolle der Frau in Handel und Wirtschaftsleben [9] ist über Vermutungen kaum hinaus zukommen. Während hier immerhin der Mangel an überlieferten Nachrichten als Entschuldigung gelten kann, so fällt

[6] N. HUYGHEBAERT, *Les femmes laïques dans la vie religieuse des XI^e et XII^e siècles dans la province ecclésiastique de Reims*, in: *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII* (*Miscellanea del Centro di studi medioevali* 5 = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del sacro Cuore, Contributi III, Varia 5), Milano 1968, 346-389 (395).

[7] Einige Angaben: FINKE 99-108; vgl. ferner L. HESS, *Die deutschen Frauenberufe des Mittelalters* (Beiträge zur Volkstumsforschung 6), München 1940.

[8] Vereinzelte Hinweise: v. WALTER 41; FINKE 102 f.; G. SCHREIBER, *Gemeinschaften des Mittelalters*, Münster 1948, 45 f. Aus dem 11. Jh. kann selbst die gründliche Studie von W. SCHÖNFELD, *Frauen in der abendländischen Heilkunde vom klassischen Altertum bis zum Ausgang des 19. Jh.*, Stuttgart 1947, nur wenige Belege beibringen: 53, 64-67. Aus den Quellen sei verwiesen auf Brief 91 der Reinhardsbrunner Briefsammlung ed. FR. PEECK (*MGh Epp. sel. 5*), Weimar 1952, 77.

[9] Die Vermutung, dass das Aufblühen des Fernhandels im 11. Jh. (zusammenfassend K. HAMPE, *Das Hochmittelalter*, Münster-Köln [4]1953, 92 f.) und die längere Abwesenheit des Gatten Ansehen und Stellung der Kaufmannsfrau gehoben hat, ist einleuchtend, lässt sich aber für das 11. Jh. kaum belegen; die wirtschaftsgeschichtliche Forschung kennt jedenfalls fast ausschliesslich Nachrichten aus späterer Zeit: BR. KUSKE, *Die Frau im deutschen Textilgewerbe des Mittelalters, Die neue Frauenkleidung* 5 (1909) Heft 4 SS. 2-3; BR. KUSKE, *Die Frau im mittelalterlichen deutschen Wirtschaftsleben, Zeitschrift für handelswissenschaftliche Forschung, Neue Folge* 11 (1959) 148-157; H. FEHR, *Die Rechtsstellung der Frau und der Kinder in den Weistümern*, Jena 1912, 78; FINKE 106-108; G. K. SCHMELZEISEN, *Die Rechtsstellung der Frau in der deutschen Stadtwirtschaft* (Arbeiten zur deutschen Rechts- und Verfassungsgeschichte 10), Stuttgart 1935.

dieser Grund bei dem zweiten benachbarten Komplex fort: nicht einmal die Sorge der Kirche um jene Frauen, die sich ihrer besonderer Leitung anvertraut haben, ist bisher befriedigend erforscht [10]. Das Thema Nonne und Hierarchie bezw. Klosterfrau und Klerus ist erst ansatzweise bearbeitet [11]. Sogar Teilprobleme, die manchen Aufschluss versprechen, rufen seit langem vergeblich nach Erhellung. Beispielsweise wären bei dem bemerkenswerten Amt der Äbtissin, also einer geistlichen Vorgesetzten weiblichen Geschlechts, kirchliche Vollmacht und klösterliche Wirklichkeit zu prüfen. Seltsamerweise sind diese einflussreichen Vorsteherinnen als Institution selten Gegenstand der Forschung geworden; die spärlichen Angaben über ihre Wirksamkeit ausserhalb des eigenen Konvents oder des Klosters überhaupt etwa bei dem *Monstrum Apuliae* und den Nonnen von Las Huelgas vermögen nicht darüber hinweg zu täuschen, dass ihre Rolle *intra muros* bisher so gut wie ganz im Dunkeln ruht [12].

[10] Günstiger ist die Lage für die Verhältnisse vom 12. Jh. an. Von den zahlreichen Einzelstudien seien hervorgehoben: J. GREVEN, *Die Anfänge der Beginen* (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 8), Münster i. W. 1912; S. ROISIN, *L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIII^e siècle*, *Rev. Hist. Eccl.* 39 (1943) 342-378; besonders H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt[2] 1961, 11, 170-354, 522, 532-534, 541-543. Noch ungelöste Aufgaben bei M. BERNARDS, *Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter* (*Forschungen zur Volkskunde* 36-38), Köln-Graz 1955, IV-VIII.

[11] Für die Zeit bis zum 13. Jh. einige Angaben M. BERNARDS, *Speculum Virginum* 167-176; dazugehörige Texte M. BERNARDS, *Zur Seelsorge in den Frauenklöstern des Hochmittelalters*, *Rev. Bén.* 66 (1956) 256-268.

[12] Zur innerklösterlichen Rolle der Äbtissin u. a. TH. BOGLER, *Geistliche Mutterschaft. Die hl. deutschen Äbtissinnen* (Heiliges Reich 7), Paderborn 1935; ST. HILPISCH, *Geschichte der Benediktinerinnen* (Benediktinisches Geistesleben 3), St. Ottilien 1951, 47 f.; PH. SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de s. Benoît*, VII, *Les Moniales*, Maredsous 1956, 213-226; nach der Hagiographie STOECKLE 74. Für die Aufgaben ausserhalb des Klosters ist immer noch die ältere Literatur einzusehen, u. a. J. HEINEKEN, *Die Anfänge der sächsischen Frauenklöster* (phil. Diss.), Göttingen 1909, 125-127; H. FEIERABEND, *Die politische Stellung der deutschen Reichsäbtissinnen während des Investiturstreites* (Histor. Untersuchungen 3), Breslau 1913; K. HÖRGER, *Die reichsrechtliche Stellung der Fürstäbtissinnen*, *Archiv für Urkun-*

Für die Einstellung der Kirche zur Frau in der Welt sind, selbst wenn man sich ausschliesslich an die Ära der hl. Godeliva, die Zeit zwischen 1000 und 1100, hält [13], die literarischen Zeugnisse erst unvollkommen gesichtet worden. Erste Aufgabe muss es darum sein, zu den Quellen zurückzugehen, überhaupt einmal Material zu sammeln und, ohne Vollständigkeit zu erstreben, eine vorläufige Ordnung zu versuchen. Bedauerlicherweise fehlt bis jetzt eine Auswertung der eherechtlichen Erörterungen innerhalb der Kanonistik; sie verspricht manchen Erfolg, weil gerade das 11. Jahrhundert durch ein offenes Engagement des kirchlichen Rechtes für die Frau gekennzeichnet ist: hier hat die Frau mehr Raum als ihr das weltliche Recht zugesteht [14]. Ein wichtiger Faktor ist das Vordringen des Konsensgedankens [15]; je mehr

denforschung 9 (1926) 195-270; H. PLANITZ, *Germanische Rechtsgeschichte*, Berlin [3]1944, 198; vgl. auch M. BERNARDS, *Speculum Virginum* 217 f. Für Las Huelgas J. M. ESCRIVÁ, *La abadesa de las H.*, Madrid 1944; L. DE ECHEVERRÍA, « *En torno a la jurisdicción eclesiástica de la abadesa de las H.* », *Revista Española de derecho canonico* 1 (1946) 219-233; weitere Literatur bei O. ENGELS, *Huelgas*, *LThK* [2]5 (1960) 505; ferner P. WESEMANN, *Rechtsformen und Leitungsgewalt der Englischen Fräulein bis zur Konstitution* Quamvis justo (30. 4. 1749) *Papst Benedikts XIV* (kanonist. Diss. Pont. Univ. Gregoriana, Rom), Emsdetten 1952 (Teildruck), 6-8. Für ähnliche Fälle, auch in Deutschland, H. S. MAYER, Monstrum Apuliae, *LThK*[1] 7 (1935) 290; die neue Auflage desselben Lexikons verzichtet auf dieses Stichwort [2]7 (1962) 575. Für Fontevrault M. SACHÉ, *Les abbesses de F.*, Angers 1921.

[13] Grundsätzlich werden — abgesehen von wenigen Vergleichen mit der früheren oder späteren Entwicklung — nur Quellen des 11. Jh. herangezogen; doch ist bei Autoren dieser Epoche auf Äusserungen aus der Zeit nach Anbruch des neuen Jahrhunderts nicht verzichtet.

[14] W. M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, II, *Das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit 1055 bis 1517*, Wien-München 1955, 289; H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, Köln [4]1964, 431 f.; H. A. J. ALLARD S. C. J., *Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor* (*Analecta Dehoniana* 7), Roma s. a. (1963) 23. Ein zusammenfassender Überblick über das kirchliche Eherecht kürzlich G. LE BRAS, *Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église du XI[e] au XIII[e] siècle*, *Cah. Civ. Méd.* 11 (1968) 191-202.

[15] R. BARTSCH, *Die Rechtsstellung der Frau als Gattin und Mutter*, Leipzig 1903, 73, 81; I. FAHRNER, *Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht*, I, *Geschichte des Unauflöslichkeitsprinzips und*

die Willenserklärung der Brautleute als ein wesentliches Moment, in manchen Schulen sogar als das entscheidende Geschehen für den Abschluss der Ehe betrachtet wird, desto mehr kommt in einer maskulin orientierten Umgebung die Personwürde der Frau zur Geltung. Die neu unterstrichene Forderung uneingeschränkter Freiheit für die Konsensabgabe [16] und die präzisere Fassung mancher Ehehindernisse (u. a. *raptus* [17]) weiten den fraulichen Rechtsbereich ebenso aus wie jene am Ende des Jahrhunderts sich durchsetzende Anschauung, die mit Papst Urban II (1088-1099) den Antritt der Kreuzfahrt an die Zustimmung der Ehefrau bindet [18],

der vollkommenen Scheidung der Ehe im kanonischen Recht, Freiburg i. B. 1903, 124 f. ; FEHR 2 ; SCHMELZEISEN 89 ; H. PORTMANN, *Wesen und Unauflöslichkeit der Ehe in der kirchlichen Wissenschaft und Gesetzgebung des 11. und 12. Jh.*, Emsdetten 1938, 26, 60-64, 104, 185 ; K. RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des 1. Jahrtausends* (*Liturgische Quellen und Forschungen* 38), Münster Westf. 1962, 286, 328 ; Fr. L. GANSHOF, *Note sur deux textes de droit canonique dans le* « Liber Floridus », in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabr. Le Bras*, Paris 1965, 110 ; C. GELLINEK, *Mariage by consent in literary sources of medieval Germany*, *Studia Gratiana* 12 (1967) (= *Collectanea Steph. Kuttner* II), 555-579. Zur Lehre Gratians W. PLÖCHL, *Das Eherecht des Magisters Gratianus* (*Wiener staats- und rechtswissenschaftliche Studien* 24), Leipzig-Wien 1935, 40 ; F. MERZBACHER, *Recht und Gewaltenlehre bei Hugo von St. Viktor*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 75 (kanonist. Abt. 44) (1958) 202-206. Für die Grundlegung in der patristischen Theologie J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire Romain* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, publiée sous la direction de G. Le Bras 3), Paris 1958, 532 f.

[16] PORTMANN, *Wesen und Unauflöslichkeit* 61 ; RITZER 275. Für frühere Zeiten u. a. A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands* 2[8], Berlin-Leipzig 1954, 43 ; B. KURTSCHEID, *Historia iuris canonici. Historia institutionum* 1, Romae 1941, 313.

[17] PLÖCHL, *Geschichte* 2, 277 f. ; vgl. auch KURTSCHEID, *Hist. inst.* 1, 313 f. Die Stellungnahme eines Autors der Zeit : Bonizo von Sutri, *liber de vita christiana* 8, 11, 21, 23, 38 f. ed. E. PERELS (*Texte zur Geschichte des römischen und kanonischen Rechts im Mittelalter* 1), Berlin 1930, 256 f., 259 f., 263 ; für ander Autoren U. LEWALD, *An der Schwelle der Scholastik. Bonizo von Sutri und das Kirchenrecht seiner Tage*, Weimar 1938, 70 f.

[18] Urbanus II, ep. 210-*PL* 151, 483 D. Aus der gleichen Absicht, den Bestand der Ehe zu sichern, haben sich manche Ehefrauen ent-

oder später die Lehre, dass weder Jerusalemgelübde [19] noch der Plan, in ein Kloster einzutreten [20], ohne den Beifall der Gattin gültig werden. Die eheliche Treue bindet nach kirchlicher Überzeugung Mann und Frau in gleicher Weise [21], und der kirchliche Widerstand gegen Vielweiberei und Frauentausch, die an den Rändern Europas auftauchen [22], kommt zunächst den Frauen zu gute genau wie in den meisten Fällen auch der Kampf von Hierarchie und Synoden und der Einsatz kirchlicher Strafen zugunsten der Unauflöslichkeit der Ehe [23]; bis hinein in das Vermögens- und Strafrecht wirken

schlossen, den Gatten auf dem Kreuzzug zu begleiten, vgl. die Diskussionsbeiträge von A. H. Bredero und P. Rousset in : *I laici nella « Societas christiana » dei secoli XI e XII*, 446 f. Ausser der Gattin haben mitunter auch weitere Angehörige der Sippe ihre Erlaubnis (*licentia*) zu geben, etwa der erwachsene Sohn und der Bruder der Ehefrau ; ein Beispiel Anselmus Cantuariensis, *ep.* 264 (früher 3, 66) — *Opera* ed. F. S. SCHMITT 4, 179, 6, 18.

[19] J. A. BRUNDAGE, *The crusader's wife : a canonistic quantary*, *Studia Gratiana* 12 (1967) 425-441.

[20] Bonizo von Sutri, *liber de vita christiana* 6, 16 ; 8, 46 PERELS 214 f., 265. R. METZ, *Recherches sur la condition de la femme selon Gratien*, *Studia Gratiana* 12 (1967) 385 f.

[21] BARTSCH 55, 73.

[22] Für Norddeutschland und Schweden : Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae Pontificum* 3, 56 ; 4, 21 ed. B. SCHMEIDLER, *MGh SS. rer. germ. in usum schol.* 2, Hannover-Leipzig [3]1917, 202, 27 ; 251, 13-16 (für Adams Haltung allgemein R. BUCHNER, *Die politische Vorstellungswelt Adams von Bremen*, *Archiv für Kulturgeschichte* 45, 1963, 15-59). Für Irland : Gregor VII, *epistolae extra Registrum vagantes* 1, *PL* 148, 644 B (JL 4801) ; Lanfranc von Bec, *epp.* 37, 38-*PL* 150, 535 C, 536 C ; Anselmus Cant., *ep.* 435 (früher 3, 147) — *Opera* 5, 382, 16-19 ; vgl *ep.* 427 (früher 3, 142) — *ibidem* 374, 25 f. Für Preussen (13. Jh.) : FR. BLANKE, *Die Entscheidungsjahre der Preussenmission* (1206-1274), *Zeitschr. für Kirchengeschichte* 47 (1928) 33 = Neudruck in H. BEUMANN (Herausg.), *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters* (*Wege der Forschung* 7), Darmstadt 1963, 352.

[23] U. a. Bonizo von Sutri, *liber de vita christiana* 8, 11, 58 f., 63 f. PERELS 256 f., 268-270. FAHRNER 109, 117 ; G. LE BRAS, *Mariage* III, I *Dict. Théol. Cath.* 9/2 (1927) 2132-2139 ; G. H. JOYCE, *Die christliche Ehe*, Leipzig 1934, 320 f. ; PORTMANN, *Wesen und Unauflöslichkeit* 160-162, 167 ; H. CONRAD, *Deutsche Rechtsgeschichte* 1, Karlsruhe 1954, 212 ; RITZER 265 ; J. CHÉLINI, *Les laïcs dans la société ecclésiastique carolingienne*, in : *I laici nella « societas christia-*

sich solche kirchliche Bemühungen aus [24]. Grundsätzliche Erwägungen zum Lob oder zur Unentbehrlichkeit der Frau finden sich sodann bei manchen antigregorianisch gesinnten Kanonisten, wenn sie für die Priesterehe zu Felde ziehen [24a].

Im Gegensatz zum kirchenrechtlichen Schrifttum fällt für die laikale Frauenwelt die Predigtliteratur weitgehend aus, weil überwiegend Klosteransprachen erhalten sind, und bis auf den Sonderfall der Salbung und Krönung der Herrscherin scheint auch die Liturgiegeschichte zu zögern, bei der Würdigung der Benediktionstexte [25] der Entwicklung der Frauenfrage Rechnung zu tragen; vielleicht könnte aber z. B. das Aufkommen eines neuen Trauritus im 11. Jahrhundert [26] im Zusammenhang mit dem gleichzeitigen Wandel in der Rechtsstellung der Frau [27] in ein neues Licht rücken. Wieweit sich

na » dei secoli XI e XII, 45. — Ein näheres Eingehen auf dieses, namentlich bei Fürstenehen bedeutsame Problem hätte den Rahmen des Ganzen gesprengt.

[24] BARTSCH 75; FEHR 78-87; SCHMELZEISEN 89.

[24a] Petrus Damiani, *opusc.* 18, 1, 4-*PL* 145, 393 B. Die Stelle wird immer wieder zitiert, u. a. C. MIRBT, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig 1894, 321 f.; M. BOELENS, *Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche*, Paderborn 1968, 162 Anm. 246.

[25] Einige Formulare des 11. Jh. RITZER (entgegen der Angabe des Titels ist diese Zeit doch berücksichtigt) 349, 365 f., 369-373. Die bei A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* 2, Freiburg i. B. 1909, 176-245, behandelten Texte gehören mit wenigen Ausnahmen (177, 180 f.) in spätere Jahrhunderte.

[26] RITZER 311, 316.

[27] Zur Stellung der Frau als Materialsammlung immer noch benutzbar K. WEINHOLD, *Die deutschen Frauen in dem Mittelalter*, Wien[3]1897, 1, 193-215. Dazu u. a. für den Beginn des 11. Jh. A. M. KOENIGER, *Burchard I von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit* (1000-1025) (*Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistor. Seminar München* 2/6), München 1905, 204-208. Aus der neueren Forschung für Detailfragen: G. TELLENBACH, Servitus *und* libertas *nach den Traditionen der Abtei Remiremont*, *Saeculum* 21 (1970) 231-234; für das 12. Jh. METZ, *Recherches*, *Studia Gratiana* 12 (1967) 377-396. Über den Wandel im 11. Jh. SCHREIBER, *Mutter und Kind* 126 f.; LEWALD 89; PLANITZ 90, 193, 204; TH. VOGELSANG, *Die Frau als Herrscherin im hohen Mittelalter. Studien zur* « consors-regni » — *Formel* (*Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft* 7), Göttingen 1954, 38; D. HERLIHY, *Land, family and women in continental Europe* 701-1200, *Traditio* 18 (1962) 111. Literatur bei CONRAD 1, 64, 573.

die hagiographische Überlieferung als ergiebig erweist, bleibt abzuwarten. Akut wird bei den Heiligenviten die Frage der thematischen Abgrenzung, da der moderne Begriff der « Frau in der Welt » nicht ohne weiteres für die mittelalterlichen Verhältnisse passt. Wohin gehört die Witwe, die ohne Gelübde sich in die Obhut eines Klosters zurückzieht? [28] Von der Quellenlage, der speziellen Sehweise und der eigenen inneren Sachproblematik her tauchen hier so vielschichtige Schwierigkeiten auf, dass sie nicht sämtlich gleichzeitig mit der erforderlichen Sorgfalt zur Sprache kommen können.

Für den ersten Versuch eines Überblicks mag es genügen, aus der anfallenden Menge von Nachrichten einige kennzeichnende Züge herauszuschälen. Die Beschränkung auf vier keineswegs in allem gleichgeartete Themenkreise kostet den hohen Preis eines Verzichtes auf Einheitlichkeit. Dass die verschiedenen Linien mehr oder weniger isoliert neben einander herlaufen und lediglich Teilfragen angegangen werden, ist zwar einerseits bedauerlich, entspricht aber andererseits dem augenblicklichen Stadium der historischen Forschung. Wenn kein allseitig abgewogenes Bild zustande kommt, so liegt der Grund freilich ebenfalls in einer bestimmten Eigenart der historischen Quellen. Sie liefern infolge der Gesellschafts- und Bildungsstruktur des Zeitalters bloss einseitige Information. Im Vordergrund steht die vornehme und gebildete Dame, die Gemahlin des Königs, des Kaisers, des Grafen. Schon die Gattin des Ministerialen tritt zurück, und es rechnet zu den besonderen Vorzügen der Vita St. Godelivas, dass sie über das Treiben dieser Kreise ein wenig orientiert. Von den Frauen des Bürger- und des Bauernstandes ist nur selten die Rede ; immerhin dürfte sich wohl lohnen,

[28] Einige Beispiele HUYGHEBAERT 356-364. Für die Mutter Guiberts von Nogent s. u. ; für die deutschen Königinnen M. KIRCHNER, *Die deutschen Kaiserinnen in der Zeit von Konrad I bis zum Tode Lothars von Supplinburg* (*Histor. Studien* 79), Berlin 1910, 111 ; für andere Fürstinnen 112[59]. Zur kirchlichen Sorge für die Witwen u. a. Bonizo von Sutri, *liber de vita christiana* 7, 29 PERELS 250, 25 — 251, 2. Das Motiv weiter zu verfolgen, liegt ausserhalb des Ziels der vorliegenden Untersuchung

die Mirakelberichte für diese Schicht der Bevölkerung genauer zu vergleichen [29].

Das Bild der Fürstin

Im 11. Jahrhundert haben die deutschen Königinnen und Kaiserinnen [30] als **consors regni**, um einen bisher kaum ausreichend geklärten Begriff zu verwenden [31], einen Einfluss besessen wie niemals zuvor und wie auch später nie wieder [32]. Ähnlich spielen am englischen Hof seit der Normannenzeit die hochgebildeten Damen eine bedeutsame Rolle [32a]. Ob in anderen Ländern oder auf der niedrigeren Ebene der

[29] Beispiele aus dem Rheingebiet: *Vita Annonis* 3, 19-*MGh SS* 11, 508, 54 — 509, 1; Conradus, *Vita Wolfhelmi abb. Brunwilarensis* 36, 39 — *MGh SS* 12, 192, 43 — 193, 15; 195, 33-35. Weitere Fälle aus demselben Raum Fr. W. Oediger, *Das Erzbistum Köln bis zum Tode des Erzbischofs Philipp von Heinsberg* 787-1191, in: *Geschichte des Erzbistums Köln I Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jh.*, bearbeitet von W. Neuss u. Fr. W. Oediger, Köln 1964, 363^{25}, 365 f. (aus späterer Zeit 363^{27}, 368)

[30] Eine Aufzählung Kirchner 23-48; aus der Spezialliteratur M.-L. Bulst-Thiele, *Kaiserin Agnes* (*Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance* 52), Leipzig-Berlin 1933.

[31] Kirchner 126, vgl. 100, 128; Vogelsang. Der Titel wird in Frankreich nicht gebraucht: Vogelsang 30. Über die rege Interventionstätigkeit der Herrscherinnen Kirchner 130; Vogelsang 29, 43 (für frühere Zeiten 11 f., 24); für Kaiserin Agnes P. Kehr, *Vier Kapitel aus der Geschichte K. Heinrichs III, Abhandlungen der Preuss. Akademie der Wissenschaften* 1930, phil.-hist. Kl. 3, Berlin 1930, 14-18. Grundsätzliches im Anschluss an die Interventionen der Kaiserinnen Adelheid und Theophanu (10. Jh.) bezw. Kunigunde (11. Jh.) P. Kehr, *Zur Geschichte Ottos III, Histor. Zeitschr.* 66 (1891) 411-426, 430 f., 435, 439; H. L. Mikoletzky, *Kaiser Heinrich II und die Kirche* (*Veröffentlichungen des Instituts für österreich. Geschichtsforschung* 8), Wien 1946, 24^{2}.

[32] Kirchner 125-134; W. Kowalski, *Die deutschen Königinnen und Kaiserinnen von Konrad III bis zum Ende des Interregnums*, Weimar 1913, 47, 117 f., 121, vgl. 105 f.; Vogelsang 22, 39, 57, 63 f., 68, 81; Herlihy 111.

[32a] P. von Moos, *Hildebert von Lavardin* 1056-1133 (*Pariser histor. Studien* 3), Stuttgart 1965, 18 f. Reicher sind die Nachrichten aus den folgenden Jahrhunderten, so u. a. über den Hof der Grafen von der Champagne: J. F. Benton, *The Court of Champagne as a literary center*, *Speculum* 36 (1961) 551-636.

Herzöge und Grafen die Macht der Frauen ähnlich weit geht, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden ; aus den Urkunden scheinen sich entsprechende Feststellungen gewinnen zu lassen [33]. Doch die Probleme der politisch-rechtlichen Struktur, die gerade damals im Verband der *societas christiana* unter den Stichworten Kirchenreform, *libertas* und Investitur Anlass zu heftigen Streit bieten, wie auch die Einzelheiten des historischen Tatbestandes können beiseite bleiben, wenn die vorwiegend auf die Einzelperson und ihre religiöse Bewährung zielende seelsorgliche Aussage von Kirche und Theologie beleuchtet werden soll. Dabei wird man die Weihe der Königin samt Salbung und Krönung[34] mit umso grösserer Berechtigung dem öffentlich-rechtlichen statt dem geistlichen Bereich zuordnen, als der Ritus so gut wie nie — eine Ausnahme macht Anselm von Canterbury [35] — von den Geistlichen zur Begründung ihrer Gedanken oder Vorschläge herangezogen wird.

Wie die kirchlichen Schriftsteller des 11. Jahrhunderts die Fürstin sehen und wünschen, sprechen sie oft genug aus. Dass sie dabei häufig auf literarische Vorlagen zurückgreifen [36], ist für ihre Ausdrucks- und Arbeitsweise aufschluss-

[33] VOGELSANG 52-58 ; HERLIHY 111.

[34] KIRCHNER 117-123 ; P. KRULL, *Die Salbung und Krönung der deutschen Königinnen und Kaiserinnen im Mittelalter* (phil. Diss. Halle/Wittenberg), Halle (Saale) 1911, 21-31, 55 f., 60 f., 71-73, 79-81 ; P. E. SCHRAMM, *Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses, Zeitschr. der Savignystiftung für Rechtsgeschichte,* kanonist. Abteilung 24 (1935) 264-266, 289, 295 f., 322-324, 331 f. ; VOGELSANG 32-39, 49. Die Texte jetzt bei R. ELZE, *Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin* (*Fontes Juris Canonici antiqui* 9), Hannover 1960, 371. Für die Zeit kurz vorher in Westeuropa P. E. SCHRAMM, *Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen* 878 *bis um* 1000, *Zeitschr. der Savignystiftung für Rechtsgeschichte,* kanonist. Abt. 23 (1934) 173 f., 206 f., 229, 241 f. Der *Ordo Cencius* II, der inzwischen allgemein später datiert wird, muss darum hier ausscheiden,

[35] Anselmus Cant., *ep.* 243 (früher 3, 57) — *Opera* 4, 153, 14-17. Über die Erwähnungen der Adressatin, der Königin von England, in Anselms Korrespondenz *Opera* 6, 226-228. Die (nach VOGELSANG 46) in der Geschichte wenig hervortretende Herrscherin stand auch mit Ivo von Chartres und Hildebert von Tours in Briefwechsel.

[36] So ist z. B. für die Würdigung der Kaiserin Adelheid durch

reich, besagt aber nichts für ihre Stellungnahme. Bei allen Unterschieden und individuellen Nuancierungen fliessen doch die Urteile, mögen sie aus Italien, Deutschland, Frankreich oder Grossbritannien stammen, und die Forderungen, ob sie sich an die junge Gemahlin des Trägers der Krone, an die alternde Witwe, die von den Regierungsgeschäften fern gehalten wird, oder auch an die beherzte Frau, die den abwesenden Gatten vertritt, richten, aus einem durchaus einheitlichen Vorbegriff. Wie Wipo (vor 1000 - nach 1046) über die Kaiserin Gisela (990/999 - 1043), die Gattin Konrads II, der Chronist von Brauweiler über die rheinische Pfalzgräfin Mathilde († 1025), Bonizo von Sutri (ca. 1045-1095) und Donizo von Canossa über die Markgräfin Mathilde von Tuszien († 1115) [37] schreiben, weicht zwar bei der Wiedergabe der Fakten, nicht jedoch hinsichtlich der Sehweise und des Massstabes der Beurteilung von dem ab, was Petrus Damiani (1007-1072) [38], Papst Gregor VII (1073-1085) [39], Anselm von

Odilo von Cluny der Einfluss der Briefe des hl. Hieronymus vom Verfasser selbst zugestanden: Odilo von Cluny, *Epitaphium Adelheide, Prol.*, ed. H. PAULHART (*Mitteilungen des Inst. für österreich. Geschichtsforschung*, Ergänzungsband 20, Heft 2), Graz-Köln 1962, 282, 20-29, 6 (vgl. Einleitung 11 f.); STOECKLE 102; L. BORNSCHEUER, Miseriae regum. *Untersuchungen zum Krisen- und Todesgedanken in den herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit* (*Arbeiten zur Frühmittelalterforschung* 4), Berlin 1968, 246-248.

[37] A. OVERMANN, *Gräfin Mathilde von Tuszien, ihre Besitzungen, Geschichte ihres Gutes 1115-1230 und ihre Regesten*, Innsbruck 1895.

[38] In dem immer mehr anschwellenden Schrifttum über Petrus Damiani werden die Briefe selten gesondert betrachtet. Genannt seien A. WILMART, *Une lettre de s. Pierre Damien à l'impératrice Agnès*, *Rev. Bénéd.* 44 (1932) 125-146; sodann aus der letzten Zeit C. ERDMANN, in: W. WATTENBACH-R. HOLTZMANN, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Deutsche Kaiserzeit* 1, Tübingen [2]1948, 433 f.; F. DRESSLER, *Petrus Damiani. Leben und Werk* (*Studia Anselmiana* 34), Romae 1954, 165-167, 188-192, 233; J. LECLERCQ, *S. Pierre Damien, ermite et l'homme d'Église* (*Uomini e dottrine* 8), Roma 1960, 126-131, 157-160. Zur Datierung der Briefe DRESSLER 238-240. Bei R. BULTOT, *La doctrine du mépris du monde* IV/1, sind bei Petrus Damiani die Briefe an Laien nicht gesondert behandelt. K. REINDEL, *Studien zur Überlieferung der Werke des Petrus Damiani*, *Deutsches Archiv* 15 (1959) 23-102; 16 (1960) 73-154; 18 (1962) 317-417, bespricht nicht den Inhalt der Briefe.

[39] Über Gregors VII Register (ed. E. CASPAR, *MGh Epp. sel.* 2,

Canterbury (1033/34-1109)[40] oder Hildebert von Tours (1056-1134)[41] in ihren — bisher wohl etwas vernachlässigten und daher hier stärker auszuwertenden[42] — Briefen erklären.

Berolini ²1955) neuerdings A. MURRAY, *Pope Gregory VII and his letters, Traditio* 22 (1966) 149-201. Für die verlorenen Briefe Gregors an die Markgräfinnen Beatrix und Mathilde: *Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV* (*MGh Briefe der deutschen Kaiserzeit* 5), Weimar 1950, 43; C. ERDMANN, *Studien zur Briefliteratur Deutschlands im 11. Jh.* (*Schriften des Reichsinstituts für ält. deutsche Geschichtskunde* 1), Stuttgart 1938, 159 f.; MURRAY 182-185.

[40] Aus der zahlreichen Literatur über Anselms Briefe seien erwähnt: L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 34), Münster i. W. 1937, 18-26; zu den Schreiben an die Fürstinnen H. SPROEMBERG, *Beiträge zur Französisch-flandrischen Geschichte* I *Alvisus, Abt von Anchin* (1111-1131) (*Histor. Studien* 202), Berlin 1931, 55 f., 68. J. F. A. MASON, *S. Anselm's relations with laymen: selected letters*, in *Spicilegium Beccense* I, Le Bec-Hellouin/Paris 1959, berücksichtigt diese Schreiben nur beiläufig 559. Zitiert wird die Ausgabe: S. Anselmi Cant. Archiepiscopi *Opera omnia*, ad fidem codicum recensuit FR. SAL. SCHMITT OSB t. 1-2, Stuttgart - Bad Cannstatt 1968 (Zählung der volumina 1-6 und der Seiten wie in der früheren Edition 1938 - 1961; zugefügt lediglich in t. 1 *Prolegomena seu Ratio editionis*). Zur Chronologie der Briefe F. S. SCHMITT, *Rev. Bénéd.* 64 (1954) 176-207; jetzt *Opera*, Prolegomena 172*-203*.

[41] Zur Würdigung der Briefe Hildeberts F. X. BARTH, *Hildebert von Lavardin* (1056-1133) *und das kirchliche Stellenbesetzungsrecht* (*Kirchenrechtliche Abhandlungen* 34-36), Stuttgart 1906, 414, vgl. 334; K. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* 3 (Handbuch der Altertumswissenschaft, 9. Abteilung, 2. Teil 3. Band), München 1931, 855; VON MOOS 22-93, 228-234, 240-293, 326-340; für die theologiegeschichtliche Bedeutung OTT 33-38, VON MOOS 184-191; zu Hildeberts bildungsgeschichtlicher Bedeutung P. E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio*, Darmstadt ²1957, 296-305; W. VON DEN STEINEN, *Humanismus um 1100*, *Archiv für Kulturgeschichte* 46 (1964) 1-20; für den kirchenpolitischen Standpunkt BARTH 19-24; neuerdings A. BECKER, *Studien zum Investiturproblem in Frankreich*, Saarbrücken 1955, 158; VON MOOS 192-207.

[42] Der Vorschlag schon HUYGHEBAERT 88. Im Folgenden können allein ausgewählte Stücke herangezogen werden; vollständige Erfassung des Bestandes und erschöpfende Erörterung der einzelnen Schreiben sind nicht beabsichtigt. Zu beachten bleibt, dass manche Briefsammlung der Zeit überhaupt keine Briefe an Frauen enthält, so u. a. Fulbert von Chartres (ca. 960-1028)-*PL* 141, 189B-264C, Bern von Reichenau (1008-1048) ed. F. J. SCHMALE (*Veröffentlichun-*

Auch dort, wo der Autor sich einer Heldin aus dem vorhergehenden 10. Jahrhundert zuwendet, wie es des deutschen Königs Heinrichs I Gattin Mathilde (895-968) in ihrer jüngeren Vita aus Nordhausen oder Kaiserin Adelheid (931-999) seitens Odilos von Cluny (ca. 962-1048) erleben, oder wo umgekehrt die Würdigung erst im folgenden *saeculum* niedergeschrieben wird, der Berichterstatter aber zur Hauptsache noch dem 11. Jahrhundert angehört wie bei Donizo oder dem Leben der Königin Margarete von Schottland (ca. 1046-1093), ändert sich an dem Ergebnis nichts. Selbst wenn die Korrespondenz mit der Königin oder Gräfin durchweg den dienstlichgeschäftlichen Rahmen nicht überschreitet wie u. a. bei Ivo von Chartres (ca. 1040-1116) [42a], blitzt bei gelegentlichen Bemerkungen dasselbe Leitbild auf. Den Geltungsbereich für jene herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit, die in den Lebensbeschreibungen Adelheids und Mathildes begegnen [42b], wird man zum mindesten territorial nicht leicht eingrenzen können.

Kluge und verantwortungsbewusste Beraterin des Fürsten zu sein, erscheint als die vornehmste Aufgabe seiner Gemahlin [43]. Nicht selten (wie beim Adel der Zeit überhaupt)

gen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A Quellen 6), Stuttgart 1961 (vgl. F. J. SCHMALE, *Zu den Briefen Berns von Reichenau*, *Zeitschr. für Kirchengeschichte* 68, 1957, 69-95), und Seifrid von Tegernsee (1048-1068) *PL* 142, 719C-724D, oder lediglich Schreiben an Nonnen bringt, wie z. B. Godehard von Hildesheim (960-1038) *PL* 141, 1229C-1232D.

[42a] Über Ivos Briefe R. SPRANDEL, *Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte* (*Pariser histor. Studien* 1), Stuttgart 1962, 9-20. Zur Rolle Ivos in der Geschichte der Theologie OTT 26-33; SPRANDEL 52-85; für die kirchenpolitische Einstellung BECKER 99-102, 143-151; SPRANDEL 116-137; H. HOFFMANN, *Gottesfriede und Treuga Dei* (*Schriften der MGh* 20), Stuttgart 1964, 195-206.

[42b] BORNSCHEUER 41-59, 246-248, 60-103. Zusammenfassend über die Zeichnung Mathildes in der jüngeren *Vita* PORTMANN, *Darstellung* 87-93 (zur älteren *Vita* ebd. 79-87) sowie die Charakteristik Adelheids durch Odilo ebd. 93-100.

[43] Für Königin Gisela: Wipo, *Gesta Chuonradi* 4 ed. H. BRESSLAU (*MGh SS. rer. germ. in usum schol.* 61), Hannover [3]1915, 24, 24; für Königin Anna von Frankreich: Petrus Damiani (im Namen von Papst Nikolaus II), *ep.* 7, 9-*PL* 144, 447 D (zum Datum DRESSLER

gebildeter als der Gatte [44] weist sie ihn auf die rechten Grundsätze hin [45], lenkt zum Guten [46], hält zu Gerechtigkeit und Billigkeit [47], zu Mitleid, Wohltätigkeit und Tugend an [48], mahnt, das Recht nicht dem finanziellen Vorteil zu opfern [49], warnt vor Ungehorsam gegen das Gesetz Gottes und bewegt ihn, Gott zu fürchten und zu lieben [50], mehr auf Gott als auf die Menschen zu hören [51], Gottes Rechte nicht anzutasten [52]. Sie mag sogar versuchen, auf die Auswahl seiner Räte Einfluss zu gewinnen [53]. Häufig taucht das Lob der Gerechtigkeit auf [54], und es lässt sich gut beobachten, dass die *Justi-*

239) (zu dem Brief VOGELSANG 44) ; für Gräfin Hildegard : Donizo, *Vita Mathildis* 1, 3 *MGh SS* 12, 360, 432-361, 433 ; für Margarete von Schottland : *Vita* 1, 6 — *Acta Sanctorum Jun.* 2, 329.

[44] KIRCHNER 101 ; FINKE 33 f. ; A. HERZOG, *Die Frau auf den Fürstenthronen der Kreuzfahrerstaaten*, Berlin 1919, 2 ; R. HOLTZMANN, in : WATTENBACH-HOLTZMANN, *Kaiserzeit* 1, 14-16, 821 ; PORTMANN, *Darstellung* 128 f. ; H. GRUNDMANN, Litteratus-illitteratus, *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958) 9-13, 44-54 ; für die Frauen des englischen Hofes VON MOOS 18 f. Gerühmt wird die Bildung in den Quellen u. a. bei Mathilde : *Vita Maht. post.* 1 *MGh SS* 10, 575, 47 f. (vgl. 2 ibidem 576, 21) ; bei Richeza von Polen : ST. VON HALKO, *Richeza, Königin von Polen, Gemahlin Mieczyslaws* II (phil. Diss. Freiburg/Schweiz), Freiburg/Schweiz 1914, 14, 85, 99 ; bei Gräfin Hildegard : Donizo, *Vita Math.* 1, 3 *MGh SS* 12, 360, 432. Der bei Wipo, *Tetralogus* 190-200 BRESSLAU 81, 15-25, herausgestellte Unterschied zwischen Deutschland und Italien hinsichtlich der Laienbildung betrifft juristische Kenntnisse.

[45] Anselmus Cant., *ep.* 249 (früher 3, 59)-*Opera* 4, 160, 19-32. Über die Empfängerin des Briefes, Gräfin Clementia, unten mehr.

[46] PORTMANN, *Darstellung* 127.

[47] Wipo, *Tetralogus* 161-163 BRESSLAU 80, 21-23 ; Petrus Damiani, *ep.* 7, 9-*PL* 144, 447D ; Hildebert, *ep.* 3, 11-*PL* 171, 290 A ; Margarete von Schottland, *Vita* 2, 10-*AA SS Jun.* 2, 330.

[48] *Vita Maht. post.* 6 *MGh SS* 4, 287, 42 ; Margarete von Schottland, *Vita* 2, 10 *AA SS Jun.* 2, 330.

[49] Petrus Damiani, *ep.* 7, 9-*PL* 144, 448 B.

[50] Petrus Damiani, *ep.* 7, 9-*PL* 144, 448 A ; Gregor VII, *Reg.* 8, 22 CASPAR 565, 12-14.

[51] Anselmus Cant., *ep.* 296 (früher 3, 81)-*Opera* 4, 216, 18-217, 26.

[52] Petrus Damiani, *ep.* 7, 9-*PL* 144, 448 A.

[53] Anselmus Cant., *ep.* 246 (früher 4, 12)-*Opera* 4, 156, 7-10.

[54] Für Mathilde : *Vita post.* 8 *MGh SS* 4, 288, 25 f. ; für Adelheid : Odilo, *Epit.* 11 PAULHART 38, 13-17 (dazu STOECKLE 99 ; PORTMANN, *Darstellung* 97) ; für Gisela Wipo, *Gesta Chuonradi* 4 BRESSLAU 25, 10 f. ; für Mathilde von Tuszien : Donizo, *Vita Math.* 2, 3 *MGh SS*

tia, die zu einem der Kernbegriffe im Denken Gregors VII werden wird, schon Jahrzehnte vorher ihren Platz im Tugendkatalog für Herrscherinnen einnimmt. Was der Einsatz für das Recht bedeuten kann, zeigen die harten Empfehlungen, die aus dem Leben des hl. Landgräfin Elisabeth von Thüringen († 1231) bekannt sind, jedoch schon lange vorher von Petrus Damiani vertreten werden; die jungvermählte Gräfin erfüllt nur dann den Willen Gottes, wenn sie einen neuen Herrschaftsstil und am Hof eine neue Lebensweise einführt: es muss ein Ende haben mit den Beraubungen der Armen, den ungerechten Abgabeforderungen und den verkehrten Rechtssatzungen. Unrechtmässiger Besitz und geraubtes Gut sind sogleich zurückzuerstatten [55]. Wieweit der Eifer der Frauen für die Gerechtigkeit und für die ungerecht Bedrückten Erfolg zeitigt, ist schwer zu sagen; aber aussichtslos ist dieser gute Wille nicht. Die deutsche Königin Mathilde etwa hat sich nicht umsonst bemüht, auf das Denken des Gatten einzugehen [56]; sterbend dankt Heinrich I für ihren Rat, für die Mahnung zu Gerechtigkeit und Erbarmen, für ihre Versuche, seine Strenge und seinen Zorn zu mässigen [57].

12, 387, 387; für Margarete von Schottland: *Vita* 1, 6 *AA SS Jun.* 2, 329; für Gräfin Ermengard, die Tochter Fulkos IV von Anjou: Gottfried von Vendôme, *ep.* 5, 24-*PL* 157, 206 B. Über die Rolle des Begriffs bei Gregor VII: H. X. ARQUILLIÈRE, *Der Pontifikat Gregors VII in seiner theologischen Bedeutung*, in: H. KÄMPF (Herausg.), *Canossa als Wende* (*Wege der Forschung* 12), Darmstadt 1963, 344-347 (frühere Literatur 344[16]); A. NITSCHKE, *Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII*, *Studi Gregoriani* 5 (1956) 175-181; bei Ivo von Chartres SPRANDEL 48.

[55] Petrus Damiani, *ep.* 7, 18-*PL* 144, 458 B-459 D; für das Datum (nach ca. 1060) DRESSLER 239; zu dem Brief R. BULTOT, *La doctrine du mépris du monde* IV/1, 98. — Durch den Namen ihres Gatten, Markgraf Rainer, lässt sich die Empfängerin des Schreibens unterscheiden von anderen Trägerinnen desselben Namens, so von der *domna Guilla uxor Pepponis*, die 1075 bei Gregor VII begegnet (REG. 2, 47 CASPAR 186, 32-187, 1), und der Herzogin *Guillia uxor Tedaldi*, die Donizo (*Vita Math.* 1, 4, 7 *MGh SS* 12, 361, 453; 364, 596) erwähnt; sie dürfte auch kaum identisch sein mit der von Petrus Damiani aus anderem Anlass genannten *Guillia mater egregia marchionis Hugonis*: *ep.* 7, 14-*PL* 144, 453 D-454 A.

[56] *Vita Maht. post.* 6-*MGh SS* 4, 287, 39-41.

[57] *Vita Maht. post.* 8-*MGh SS* 4, 288, 23-26.

Verglichen mit der Aufmerksamkeit für den Gemahl tritt die Betreuung der Kinder in den Hintergrund. In den seltenen Fällen, in denen die geistlichen Autoren dieser weiteren Aufgabe der Fürstin gedenken, lassen sie die Erwägung, dass künftige Herrscher und Herrscherinnen heranzubilden sind, höchstens andeutungsweise anklingen. So ermahnt Petrus Damiani die französische Königin Anna von Kiew, die Gattin Heinrichs I (1031-1060), die Kinder, die sie ja von Gott zum Geschenk erhalten hat, bereits früh zu Gottesliebe und zu christlichem Verständnis ihrer vornehmen Abkunft zu erziehen [58]. Margarete von Schottland wird wegen ihrer Sorgfalt bei der Erziehung gerühmt; sie hat die Kinder persönlich in der Religion unterwiesen und warnt sie vor Stolz [59]. Wipo legt dem deutschen König Heinrich III nahe, von seiner Mutter Weisheit zu lernen [60]. Ob aus indirekten Hinweisen, wenn Herrscher an ihre Mütter erinnert werden, mehr herausgelesen werden kann, ist mindestens zweifelhaft [61].

Die Fürstin — nach dem Verständnis der Theologen weit mehr Beistand des Gatten als Mutter seiner Kinder — tut sich schwer, ihrer exponierten Stellung zu entsprechen. Es gilt einerseits, der hohen Würde gemäss zu leben [62] — und dazu gehört es, sich standesgemäss, also kostbar zu kleiden [63] — und andererseits, nicht überheblich zu werden [64], sondern

[58] Petrus Damiani, *ep.* 7, 9-*PL* 144, 448 B.

[59] Margarete von Schottland, *Vita* 1, 9; 4, 27-*AA SS Jun.* 2, 329, 334.

[60] Wipo, *Tetralogus* 161, 169 f. BRESSLAU 80, 21, 29 f.

[61] Odilo von Cluny, Brief an Kaiser Heinrich II, gedruckt zuletzt J. WOLLASCH, *Cluny im 10. und 11. Jahrhundert* (*Histor. Texte Mittelalter* 6), Göttingen 1967, 49.

[62] Für Mathilde: *Vita post.* 10-*MGh SS* 4, 289, 50; für Gisela: Wipo, *Gesta Chuonradi* 4 BRESSLAU 25, 15.

[63] KIRCHNER 105 f.; H. KALLFELZ, *Das Standesethos des Adels im 10. und 11. Jh.* (phil. Diss.), Würzburg 1960, 20 f. Für Mathilde: *Vita post.* 5 *MGh SS* 4, 286, 49 f. (dazu PORTMANN, *Darstellung* 93); für Margarete von Schottland: *Vita* 2, 12-*AA SS Jun.* 2, 330. Die Norm und Regel beschrieben bei Odilo, *Epit. Adelh.* 11-PAULHART 38, 3 f. Zur Kritik der geistlichen Autoren an der Frauenkleidung PORTMANN, *Darstellung* 142, vgl. 127.

[64] Für Adelheid: Odilo, *Epit.* 21-PAULHART 44, 20 f.; für Gisela: Wipo, *Gesta Chuonradi* 4 BRESSLAU 25, 8. Weiter: Hildebert von

Demut zu üben [65], bescheiden zu bleiben [66] und auf Kritik zu hören. Was Gregor VII der ungarischen Königin Adelheid († 1090) anrät [67], übt Margarete von Schottland gewissenhaft: sie legt ihrem Beichtvater nahe, was sie *vel verbo vel facto* fehlt, ihr unauffällig mitzuteilen, und ist unzufrieden, weil er nicht häufig genug zu diesem Rechte greift [68]. Die vornehme Abstammung [69] ist eine Auszeichnung, die nie verschwiegen wird; aber zwei Überlegungen sorgen für ein angemessenes Gegengewicht gegen eine einseitige Betonung der Geblütsheiligkeit [70]: 1. den Adel der Geburt muss nach dem alten, schon der heidnischen Antike geläufigen Topos [71]

Tours, *ep.* 1, 10-*PL* 171, 165 C (zur Frage der Empfängerin von Moos 324).

[65] Bornscheuer 68-93. Für Mathilde: *Vita post.* 5-*MGh SS* 4, 286, 46-48 (weitere Stellen Stoeckle 94, 165); für Adelheid: Odilo, *Epit.* 21 Paulhart 44, 17; Gregor VII, *Reg.* 8, 22 Caspar 565, 20-23; für Margarete von Schottland, *Vita* 2, 12-*AA SS Jun.* 2, 330. Aus der Hagiographie H. Vogt, *Die literarische Personenschilderung des frühen Mittelalters* (*Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance* 53), Leipzig 1934, 42 f.

[66] *Vita Maht. post.* 6-*MGh SS* 4, 287, 46; Odilo, *Epit. Adelh.* 4-Paulhart 32, 18.

[67] Gregor VII, *Reg.* 8, 22-Caspar 565, 20.

[68] Margarete von Schottland, *Vita* 2, 12-*AA SS Jun.* 2, 330.

[69] Kallfelz 80, vgl. 13. Als Beispiele: Kaiserinnen und Königinnen: Adelheid: Odilo, *Epit.* 1-Paulhart 29, 7; Gisela: Wipo, *Gesta Chuonradi* 4, *Tetralogus* 158-160 Bresslau 24, 27 — 25, 6; 80, 18-20 (dazu K. Hauck, *Geblütsheiligkeit*, in: B. Bischoff u. S. Brechter [Herausg.], *Liber floridus*, St. Ottilien 1950, 225); Agnes: Johannes von Fécamp, *Lettre à l'impératrice Agnès* 2, J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle Jean de Fécamp* (*Études de Théologie et d'histoire de la Spiritualité* 9), Paris 1946, 212, 12; Margarete von Schottland, *Vita* 1, 4-*AA SS Jun.* 2, 328. Gräfinnen: Adela von Blois: Ivo von Chartres, *ep.* 5-*PL* 162, 15 B; Richilde: Donizo, *Vita Math.* 1, 6-*MGh SS* 12, 362, 519; Ermengard: Gottfried von Vendôme, *ep.* 5, 24-*PL* 157, 206 B. Weitere: Donizo 1, 9-*MGh SS* 12, 367, 783; Conradus, *Vita Wolfh. abb. Brunwil.* 2-*MGh SS* 12, 182, 41 f.

[70] Zu der neuerdings viel erörterten Frage u. a. K. Schmid, *Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel, Zeitschr. f. Geschichte des Oberrheins* 105 (Neue Folge 66) (1957) 1-62; Kallfelz 1-18; Bornscheuer 56.

[71] E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern-München ⁷1969. 188.

der Adel der Gesinnung erreichen oder besser übertreffen [72], und 2. Besitztitel ist nicht eigenes Verdienst, sondern die Gnade Gottes [73]. Darum nennt sich Kaiserin Adelheid, wie Odilo von Cluny berichtet, *ex se peccatrix, dono Dei imperatrix* [74]; ähnlich ist aus französischen Urkunden die Selbstbezeichnung *peccatrix mulier* einer Gräfin bekannt [75]. Hildebert von Tours erklärt der englischen Königin Mathilde († 1118) unumwunden: königliche Herkunft, Besitz der Macht und Reichtum sind Gnade; es kommt darauf an, die Gaben Gottes recht zu verwenden, und die Herrscherin wird gut tun, die Stunde der Rechenschaftsablage ins Auge zu fassen. Um den Anspruch der königlichen Würde noch kräftiger zu verdeutlichen, greift der Erzbischof von Tours zu der Unterscheidung zwischen Person und Amt: Mathilde hat, sobald sie von Annehmlichkeiten Gebrauch macht, als Königin zu handeln und darf nicht an sich denken [76]. Bei einem an-

[72] KALLFELZ 13 f.; BORNSCHEUER 56. Als Beispiele: Herrscherinnen: *Vita Maht. post.* 28-*MGh SS* 4, 301, 46 f.; Adelheid: Odilo, *Epit.* 1, 4-PAULHART 28, 16; 32, 15f; Agnes: Petrus Damiani-WILMART, *Une lettre, Rev. Bénéd.* 44 (1932) 144, 195-197; Johannes von Fécamp, *Lettre* 16-LECLERCQ-BONNES 216, 164-169; Mathilde von England: Gregor VII, *Reg.* 1, 71-CASPAR 103, 7 f. (über die Empfängerin VOGELSANG 46, vgl. 49; VON MOOS 18); Judith von Ungarn: Gregor VII, *Reg.* 2, 4 CASPAR 181, 34-37 (zu dem Brief BULST-THIELE 101); Margarete von Schottland, *Vita* 1, 4-*AA SS Jun.* 2, 328. Gräfinnen: Beatrix von Tuszien: Petrus Damiani, *ep.* 7, 14-*PL* 144, 454 A (zur Datierung DRESSLER 164 *Anm.* 369, 239); Adela von Blois: Anselmus Cant., *ep.* 10 (früher 4, 21) *Opera* 3, 113, 1; Ivo von Chartres, *ep.* 5-*PL* 162, 15 B; Ermengard: Gottfried von Vendôme, *ep.* 5, 24-*PL* 157, 206 B.

[73] Hildebert von Tours an Königin Mathilde von England: *ep.* 1, 7-*PL* 171, 154 A; vgl. Odilo, *Epit. Adelh.* 21-PAULHART 44, 21 f.

[74] Odilo, *Epit. Adelh.* 17 PAULHART 42, 2 f.

[75] SCHREIBER, *Gemeinschaften* 117.

[76] Hildebert von Tours, *ep.* 1, 7-*PL* 171, 154 AB, 155 C. Ein Nachruf Hildeberts auf die Königin *ep.* 2, 27-*PL* 171, 246 AB; VON MOOS 162. Über den Briefwechsel Anselms von Canterbury mit Mathilde von England ein Überblick *Opera* 6, 226 f. Über Ivos Briefe an Mathilde SPRANDEL 19 (hinzuzufügen ep. 174), 190, 193. Dagegen bezieht sich das *Epitaphium*, das der Archidiakon Fulcoius von Beauvais einer englischen Königin dieses Namens gewidmet hat, auf die ältere Mathilde († 1083), die Gattin Wilhelms des Eroberers: MANITIUS 3, 836, 839 f.

deren Anlass wird er derselben Empfängerin einschärfen, dass sie zu einem vorbildlichen Leben verpflichtet ist und ihre Gewalt erhalten hat, um das Verbrechen zu richten [77]. Einer anderen Korrespondentin schreibt Hildebert, dass Macht, Ansehen, Bequemlichkeiten, Schmuck, Entgegennahme von Dienstleistungen nur relative Werte sind [78], oder dass Reichtum als Mittel, Wohltätigkeit zu üben, eine Hilfe zum Erwerb des ewigen Heiles bedeuten kann [79]. Eine krassere Sprache wählt Papst Gregor VII: in der ewigen Seligkeit sind heilige Frauen trotz ihrer Armut verherrlicht, während viele Frauen auf Erden, selbst Königinnen und Kaiserinnen, weder vor den Menschen noch vor Gott einen guten Ruf besitzen [80]. Bei anderer Gelegenheit kommt der Papst auf die *integritas famae* zurück: durch sittliche Bewährung erworbene Ehre steht höher als Abstammungsadel [81]. Zu dem stilistischen Kunstgriff, den Fürstinnen heilige Standesgenossinnen früherer Zeiten gegenüber zu stellen, greifen die geistlichen Briefschreiber nur ausnahmsweise. Doch treten als Vorbilder einige Figuren aus dem Alten Testament auf, die Königinnen von Saba [82] und aus Ps. 44, 10 [83] sowie Esther [84], ferner aus der christlichen Zeit die Kaiserin Helena [85] und die Gattin des römischen Kaisers Theodosius [86]. Andere hei-

[77] Hildebert von Tours, *ep.* 3, 11-*PL* 171, 290 B.

[78] Hildebert von Tours, *ep.* 1, 10-*PL* 171, 167 D-168 A.

[79] Petrus Damiani, *ep.* 7, 14-*PL* 144, 453 D ; Hildebert von Tours, *ep.* 1, 14-*PL* 171, 179 C (zur Frage der Adressatin von Moos 325).

[80] Gregor VII, *Reg.* 8, 22-Caspar 565, 9-12.

[81] Gregor VII, *Reg.* 2, 44-Caspar 181, 34-37.

[82] Petrus Damiani, *ep.* 7, 9-*PL* 144, 448 B ; ders., *opusc.* 56, 1, 3-*PL* 145, 807 D-808 D, 811 C. Dazu Bulst-Thiele 88 (zum ganzen Brief 105 f.) ; Leclercq, *S. Pierre Damien* 128. Zum Datum Dressler 240.

[83] Benzo von Alba an die Markgräfin Adelheid von Turin: *Ad Heinricum* IV, 5, 12 f.-*MGh SS* 11, 654, 51 ; 655, 39 f.

[84] Vogelsang 3, 33. Der Vergleich findet sich auch im westfränkischen Krönungsordo von etwa 900: Elze, *Ordines* 8, 27 ; vgl. 57, 30 ; 85, 15. Für Margarete von Schottland: *Vita* 2, 12-*AA SS Jun.* 2, 330.

[85] Für Beatrix von Tuszien: Petrus Damiani, *ep.* 7, 14-*PL* 144, 454 B ; für Margarete von Schottland: *Vita* 2, 13-*AA SS Jun.* 2, 331.

[86] Für Beatrix von Tuszien: Petrus Damiani, *ep.* 7, 14-*PL* 144, 453 AB.

lige Königinnen gab es nicht. Kanonisationen aus dem Kreis der herrschenden Frauen setzen erst im 11. Jahrhundert ein : Kaiserin Adelheid wird im letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts von Urban II (1088-1099) kanonisiert [87], und allenfalls kann die Erhebung der Gebeine der Gemahlin Karls des Dicken Richardis († 894/96) durch Papst Leo IX 1049 als gleichwertiges Ereignis verstanden werden [88]. Der öfter begegnende Titel « heilig » bedeutet keinen öffentlichen Kult [89]. Interessant ist, dass die seit der Jahrtausendwende zu beobachtende Verehrung Mariens als Königin bezw. Kaiserin des Himmels [90] oder, wie Petrus Damiani sagt [91], der Welt auf die Fürstinnenethik offensichtlich so gut wie keinen Einfluss gewonnen hat [92].

Die richtige innere und äussere Haltung zu der Bevölkerung des regierten Landes zu finden, ist für die Königin

[87] H. PAULHART, *Zur Heiligsprechung der Kaiserin Adelheid, Mitteilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforschung* 64 (1956) 65-67 ; R. KLAUSER, *Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg*, Bamberg 1957, 38 ; PAULHART, *Epit. Adelh.*, Einleitung 10 ; J. WOLLASCH, *Das Grabkloster der Kaiserin Adelheid in Selz am Rhein, Frühmittelalterliche Studien* 2 (1968) 139-141.

[88] HILPISCH, *Unter der Kreuzeskrone* 76-81 ; KLAUSER 38.

[89] Einige Beispiele KIRCHNER 164 ; KLAUSER 39 ; PORTMANN, *Darstellung* 79, 125. Der Titel *beatissima* für Mathilde : *Vita Maht. post.* 6-*MGh SS* 4, 287, 37 ; die erst 1249 kanonisierte Margarete von Schottland wird in ihrer zwischen 1104 und 1118 verfassten *Vita* mehrfach als *venerabilis* bezeichnet : 3, 17, 21, 25-*AA SS Jun.* 2, 332 (zum Datum 327).

[90] P. STROPPEL, *Die Jungfrau Maria als « Kaiserin », Oberdeutsche Zeitschr. für Volkskunde* 4 (1930) 116-122, auch in : *Arbeiten zur Volkskunde und zur deutschen Dichtung (Festgabe für Friedr. Panzer)*, Bühl 1930, 42-48 ; VOGELSANG 39.

[91] Petrus Damiani, *ad honorem s. Mariae Virginis officium*, lectio 3-*PL* 145, 935 D.

[92] Ausnahmen bilden u. a. Gregor VII an Mathilde von Tuszien : *Reg.* 1, 47 CASPAR 73, 22-28 ; an Königin Adelheid von Ungarn : *Reg.* 8, 22 CASPAR 564, 15 — 565, 6 ; Anselm von Canterbury an Königin Mathilde von England : *ep.* 243 (früher 3, 57)-*Opera* 4, 153, 20 — 154, 26. Zur Mariologie Anselms neuerdings H. GRÄF, *Maria, eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Freiburg-Basel-Wien 1964, 194-198 ; R. ROQUES, *Structure et caractères de la prière Anselmienne*, in : *Sola ratione. Anselmstudien für P. Dr. h. c. F. S. Schmitt* OSB, Stuttgart-Bad Canstatt 1970, 133 f, 164.

oder Gräfin n'cht leicht. Sie fühlt sich als Mutter der Untergebenen [93], empfindet ihnen gegenüber Nachsicht [94], Mitleid und Liebe [95] und nimmt sich mit Vorzug der Armen, Witwen, Waisen, dann der Pilger, Reisenden, Kriegsgefangenen an [96]. Wohltätigkeit und Freigebigkeit sind darum Eigenschaften, die immer wieder gefordert und regelmässig anerkannt werden [97]. Wo Margarete von Schottland geht oder reitet, strömen die Elenden zusammen [98], und das Ideal, keinen Armen ohne Trost und Gabe davon gehen zu lassen, verpflichtet Königin Mathilde und Kaiserin Adelheid im deutschen Reich so gut wie die britannische Gräfin Ermen-

[93] Odilo von Cluny über Adelheid: WOLLASCH, *Cluny* 49; *Vita Maht. post.* 5 *MGh SS* 4, 286, 51; Anselmus Cant., *ep.* 346 (früher 4, 54)-*Opera* 4, 284, 13 f. Für die Hagiographie der vorhergehenden Zeit VOGT 42 f.

[94] *Vita Maht. post.* 8-*MGh SS* 4, 290, 35-40.

[95] *Vita Maht. post.* 6, 28-*MGh SS* 4, 287, 42; 301, 52 f.; Odilo, *Epit. Adelh.* 14 PAULHART 40, 5-9.

[96] Aus der grossen Zahl von Beispielen eine Auswahl: Arme, Witwen, Waisen, Kranke, Pilger: *Vita Maht. post.* 16-*MGh SS* 4, 294, 34; Johannes von Fecamp an Kaiserin Agnes, *Lettre* 5, LECLERCQ-BONNES 213, 38 f.; Gregor VII an Adelheid von Ungarn, *Reg.* 8, 22 CASPAR 565, 15 f.; Margarete von Schottland, *Vita* 3, 18, 20-*AA SS Jun.* 2, 332 f. (hier auch Reisende). Gefangene: *Vita Maht. post.* 5-*MGh SS* 4, 287, 11-13; Margarete von Schottland, *Vita* 3, 19-*AA SS Jun.* 2, 332; Froumund von Tegernsee an die Gräfin H.: *Tegernseer Briefsammlung* 38 ed. K. STRECKER-*MGh Epp. sel.* 3, Berlin 1925, 44, 21-45, 8; für die frühere Hagiographie VOGT 42 f.; zur Sorge der Herrscherin um die Gefangenen allgemein STOECKLE 95.

[97] KIRCHNER 31, 44; PORTMANN, *Darstellung* 93, 97, 119, 142. Als Beispiele seien genannt: *Vita Maht. post.* 5, 6-*MGh SS* 4, 287, 9, 48 f.; Odilo, *Epit. Adelh.* 4, 21 PAULHART 33, 5-7; 44, 14 f., 20; *Gesta Chuonradi* 4 BRESSLAU 25, 9; Petrus Damiani, *ep.* 7, 9, 14; 8, 14-*PL* 144, 447 CD, 453 AB, 496 C; Gregor VII, *Reg.* 7, 26; 8, 22 CASPAR 507, 26; 565, 19; Donizo, *Vita Math.* 1, 6; 2, 19 f. *MGh SS* 12, 362, 521; 404, 1280; 405, 1362; Margarete von Schottland, *Vita* 3, 21-24-*AA SS Jun.* 2, 333; Hildebert von Tours, *ep.* 1, 18-*PL* 171, 189 C; Gottfried von Vendôme, *ep.* 5, 24-*PL* 157, 206 B. Aus der deutschen Geschichtsschreibung: *Brunwilarensis monasterii fundatorum actus* 15-*MGh SS* 14, 134, 15, 32 f.; Adam von Bremen, *Gesta Hammab. eccl. Pontif.* 2, 80-SCHMEIDLER 138, 12-15.

[98] Margarete von Schottland, *Vita* 3, 18-*AA SS Jun.* 2, 332.

gard [98a]. Teils ist ein Geistlicher speziell mit der Verteilung der Almosen betraut [99], teils lassen es sich die vornehmen Frauen nicht nehmen, das sowieso nicht für die Öffentlichkeit bestimmte [100] gute Werk persönlich zu üben [101]. Ottos II Tochter Mathilde, vermählt mit dem rheinischen Pfalzgrafen Ezzo, geht so weit, eigenhändig an jedem Samstag einen Bettler zu baden, zu kämmen und zu kleiden [102]. Gregor VII bietet zur theologischen Begründung den Grundsatz: je höher die Stellung, desto grösser die Milde gegen Sünder und Sünderinnen; erfüllt ist der Anspruch des Prinzips — so erinnert der Papst Mathilde von Tuszien — in Maria [103]. Petrus Damiani [104] und Hildebert von Tours [104a] sehen jedoch die Gefahr einer unangebrachten Weitherzigkeit und machen Bedenken geltend. Ivo von Chartres tadelt dagegen wieder einseitige Strenge [105]. Das Volk antwortet auf die Güte der Fürstin mit Ansehen und Hochachtung, ja Lie-

[98a] *Vita Maht. post.* 5-*MGh SS* 4, 287, 11; Odilo, *Epit. Adelh.* 11-PAULHART 38, 23-25 (auch hier eilen die Armen herbei: *Epit.* 16-PAULHART 41, 6); Gottfried von Vendôme, *ep.* 5, 24-*PL* 157, 206 C.

[99] Odilo, *Epit. Adelh.* 13-PAULHART 39, 13 f.

[100] Für Kaiserin Adelheid: Odilo, *Epit. Adelh.* 11-PAULHART 38, 19-23; für Königin Gisela: Wipo, *Gesta Chuonradi* 4-BRESSLAU 25, 9-11.

[101] *Vita Maht. post.* 10-*MGh SS* 4, 290, 25-30 (dazu PORTMANN, *Darstellung* 93); Odilo, *Epit. Adelh.* 13, 20-PAULHART 39, 12 f.; 43, 16-18; Margarete von Schottland, *Vita* 3, 22 f.-*AA SS Jun.* 2, 333.

[102] *Brunwil. mon. fund. actus* 15-*MGh SS* 14, 134, 18-22.

[103] Gregor VII, *Reg.* 1, 47-CASPAR 73, 26-28. Zum Text des Briefes J. AUTENRIETH, *Der bisher unbekannte Schluss des Briefes Gregors VII an Mathilde von Tuszien vom 16. Februar 1074* (Reg. 1, 47), *Deutsches Archiv* 13 (1957) 543-538.

[104] Petrus Damiani, *opusc.* 18, 3, 4-*PL* 145, 422 B, 423 A.

[104a] Hildebert von Tours an Königin Mathilde von England: *ep.* 1, 7-*PL* 171, 155 B.

[105] Ivo von Chartres an Gräfin Adela von Blois: *epp.* 179, 187-*PL* 162, 180 C-181 B, 190 B-D; ähnlich Ivos andere Briefe an dieselbe Adressatin: *epp.* 116, 121, 136-*PL* 162, 132 BC, 134 B-135 A, 145 A-C. Über die Stellung Ivos zu der Gräfin SPRANDEL 17, 107 f., 158, 179, 193, 203.

be [106]; der Dienst bei ihr gilt als Ehre [107]. Papst Gregor VII freilich hat andere Erfahrungen gemacht [108].

Für das öffentliche Auftreten ergeben sich schwerwiegende Konsequenzen. Das Ideal verlangt, Ernst und Würde zu wahren [109]. Nachdrücklich wird deshalb der Sinn für das Passende und Gute, die Weisheit, gefordert [110]. Das Ziel ist erreicht, wenn bei Margarete von Schottland ihre Rede das Salz der Weisheit bietet; höchste Diskretion wird ihr nachgerühmt, in ihrer Gegenwart wagt niemand ein unziemliches Wort [111]. Weiter kommt es darauf an, Mässigkeit im Essen zu bezeugen [112], Freigebigkeit nicht mit Verschwendung zu verwechseln [113], Strenge mit Freundlichkeit zu paaren [114]. Über den Kleideraufwand sind die Autoren nicht einig: während Kaiserin Adelheid gelobt wird, dass sie den Prunk einschränkt und nach einem Mittelweg sucht [115], ist es der Ruhmestitel der deutschen Königin Mathilde wie der schottischen Königin, dass sie innerlich Abstand halten [116] — am Äusseren hat sich offenbar nichts geändert. Otloh von St. Emmeram († nach 1070) wiederum sieht die Kaiserin Theophanu († 991) im Fegfeuer, weil sie den Luxus ihrer Heimat, ohne es recht zu bedenken, nach Germanien und Franzien verpflanzt und

[106] *Vita Maht. post.* 5-*MGh SS* 4, 286, 51; Donizo, *Vita Math.* 1, 4-*MGh SS* 12, 361, 453.

[107] *Vita Maht. post.* 5-*MGh SS* 4, 286, 51; Hildebert von Tours, *ep.* 1, 10-*PL* 171, 162 C.

[108] Gregor VII, *Reg.* 8, 22-Caspar 565, 9-12.

[109] Kallfelz 68-70 (hinzuzufügen *Vita Maht. post.* 10-*MGh SS* 4, 289, 50); Odilo, *Epit. Adelh.* 21-Paulhart 44, 13 f.

[110] Kallfelz 65.

[111] Margarete von Schottland, *Vita* 1, 8-*AA SS Jun.* 2, 329.

[112] Odilo, *Epit. Adelh.* 21-Paulhart 44, 18; Margarete von Schottland, *Vita* 3, 23-*AA SS Jun.* 2, 333; *Brunwil. mon. fund. actus* 15-*MGh SS* 14, 134, 32.

[113] Wipo, *Gesta Chuonradi* 4-Bresslau 25, 13 f.; Hildebert von Tours an die englische Königin Mathilde: *ep.* 1, 9-*PL* 171, 160 CD (dazu von Moos 158, 318).

[114] Kallfelz 68; Margarete von Schottland, *Vita* 1, 8-*AA SS Jun.* 2, 329.

[115] Odilo, *Epit. Adelh.* 21 vgl. 11 Paulhart 44, 18 f., 38, 3-5; Stoeckle 99.

[116] *Vita Maht. post.* 5-*MGh SS* 4, 286, 49 f.; Margarete von Schottland, *Vita* 2, 12-*AA SS Jun.* 2, 330.

dort die Frauen betört hat [117]. Nicht weniger als die äussere Erscheinung ist die innere Haltung von der Forderung nach standesgemässer Würde betroffen. Die erwartete Strenge gegen sich selbst muss sich kund tun als Selbstbeherrschung bei Zorn, Lachen und Trinken [118], namentlich als Geduld angesichts sowohl menschlicher Fehler als auch unabwendbarer Schicksalsschläge [119]. Papst Gregor VII empfiehlt der ungarischen Königin Judith, der Tochter Heinrichs III und der Kaiserin Agnes, sich *vultu regalis constantiae gestuque* ihr seelisches Leid nicht anmerken zu lassen [120]. Demzufolge ist es ein Tadel, wenn der Chronist von Brauweiler die Fassungslosigkeit der Königin Richeza von Polen († 1063) erzählt, als sie den Tod ihres Bruders beklagt [121]; Temperaments-

[117] Otloh von St. Emmeram, *liber visionum* 17-*MGh SS* 11, 385, 11-36; dazu H. SCHAUWECKER, *Otloh von St. Emmeram. Ein Beitrag zur Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jh., Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens* 74 (1964) 75 f.; zu dem *liber visionum* speziell G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, 3/2: *Das Hochmittelalter im Anfang*, Frankfurt/Main 1959, 82-88; zu der umstrittenen Bedeutung der von Otloh gebrauchten Ländernamen M. LUGGE, « *Gallia* » *und* « *Francia* » *im Mittelalter. Untersuchungen über den Zusammenhang zwischen geographisch-historischer Terminologie und politischem Denken vom 6. bis 15. Jh.* (*Bonner histor. Forschungen* 15), Bonn 1960, 150 f. Theophanu wird von anderen Autoren durchaus positiv beurteilt: PORTMANN, *Darstellung* 126 f.

[118] KALLFELZ 65, 69 f. Ferner *Vita Maht. post.* 10-*MGh SS* 4, 290, 34, 40-43; Margarete von Schottland, *Vita* 1, 8-*AA SS Jun.* 2, 329.

[119] Odilo, *Epit. Adelh.* 8, 21-PAULHART 36, 2-4; 44, 17 f.; für Königin Mathilde: einige Stellen STOECKLE 93, 164; für Kaiserin Agnes: WILMART, *Une lettre de s. Pierre Damien, Rev. Bénéd.* 44 (1932) 145, 218; Gregor VII an Königin Judith von Ungarn: *Reg.* 2, 44-CASPAR 181, 25; über Pfalzgräfin Mathilde *Brunwil. mon. fund. actus* 15-*MGh SS* 14, 134, 32; Margarete von Schottland, *Vita* 1, 6; 4, 31-*AA SS Jun.* 2, 329, 335.

[120] Gregor VII, *Reg.* 2, 44-CASPAR 181, 23. Über Judith und ihr späteres Leben: K. ENGELBERT, *Die deutschen Frauen der Piasten von Mieczko I bis Heinrich I, Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 12 (1954) 13-16.

[121] *Brunwil. mon. fund. actus* 28-*MGh SS* 14, 139, 7 f. Dazu ENGELBERT, *Die deutschen Frauen, Arch. f. schles. Kirchengeschichte* 12 (1954) 12 (über Richezas Bedeutung überhaupt ebd. 7-12).

ausbrüche werden auch bei Königin Mathilde nicht verschwiegen [122].

Auf die Pflege des religiösen Lebens achten die geistlichen Schriftsteller, wie es nahe liegt, besonders [123]. Die Fürstin soll fromm leben und sich zu unbedingter Treue gegen Gott entschliessen [124], auf den Wechsel der Dinge gefasst sein [125] und das Gericht Gottes fürchten [126]. Sorgen deutet sie als Ansporn zum Gottvertrauen [127]. Je höher der gesellschaftliche Rang, desto tiefer wird die christliche Verantwortung erfahren [128]. Durch ihre Frömmigkeit schützt die Gattin den Fürsten vor dem Sieg seiner Feinde [129]. Gregor VII betont gegenüber Königin Adelheid von Ungarn, dass die eigentliche Würde einer Herrscherin auf ihrer gottbezogenen Denkweise beruht; der Papst greift dann zu der Sprache der monastischen Theologie, die in der Laienliteratur der Zeit im allgemeinen vermieden wird, und rät, das Irdische zu verachten und nach dem Himmel zu streben; der Gedanke an den Tod auf Erden soll Adelheid helfen, dem ewigen Tod zu entgehen [130]. An den Tod erinnert auch Petrus Damiani [131]. Frommes Sterben zählt zu den Motiven, die bei der

[122] *Vita Maht. post.* 16, 22-*MGh SS* 4, 294, 7-12; 298, 34-37; dazu STOECKLE 96; PORTMANN, *Darstellung* 91 f.

[123] Für Adelheid: Odilo, *Epit.* 19-PAULHART 42, 19-43, 6; für Gisela: Wipo, *Gesta Chuonradi* 4-BRESSLAU 25, 8 f.; für die Pfalzgräfin Mathilde: *Brunwil. mon. fund. actus* 15-*MGh SS* 14, 134, 14, 17 f.; für die Gräfin Liudgard: PORTMANN, *Darstellung* 122. Aus der Briefliteratur u. a. Anselmus Cant., *ep.* 420 (früher 3, 138)-*Opera* 5, 366, 22-28.

[124] Über Mathilde von Tuszien Bonizo von Sutri, *liber ad amicum* 9-*MGh Libelli de lite* 1, 620, 9 f.

[125] Für Königin Mathilde: STOECKLE 98; Margarete von Schottland, *Vita* 2, 12-*AA SS Jun.* 2, 330.

[126] Margarete von Schottland, *Vita* 2, 12-*AA SS Jun.* 2, 330.

[127] Gregor VII an Königin Judith von Ungarn: *Reg.* 2, 44-CASPAR 181, 25.

[128] *Vita Maht. post.* 6-*MGh SS* 4, 287, 50 f.; vgl. 5 *ibidem* 286, 47 f. die ähnliche Antithese: je mächtiger, desto demütiger.

[129] PORTMANN, *Darstellung* 122, 125, 127.

[130] Gregor VII, *Reg.* 8, 22-CASPAR 564, 13-15; 565, 18f.

[131] Petrus Damiani, *opusc.* 56, 9-*PL* 145, 818 B-819 A (zur Abfassungszeit DRESSLER 240). An ihren Tod denken auch Kaiserin Adelheid (Odilo, *Epit.* 12, 18-PAULHART 38, 27 f.; 42, 15-17) und die schottische Königin Margarete: *Vita* 4, 26 f.-*AA SS Jun.* 2, 334.

Biographie nicht fehlen dürfen [132]. Anselm von Canterbury mahnt, angesichts der irdischen Unzulänglichkeiten den Blick zur Ewigkeit zu richten [133]; er empfiehlt, Gott sowohl zu lieben wie zu fürchten, das irdische Leben, dessen Ende ungewiss ist, als Durchgang zu betrachten und sich immer wieder zu vergegenwärtigen, dass rechtes Handeln Aufstieg, Sünde dagegen Abstieg bedeutet [134]. Hildebert von Tours spricht ebenfalls von der Nichtigkeit der Welt, bedient sich dieser Sprechweise freilich nur, um Heinrichs I von England zweite Gattin Adeliza († 1137) über ihre Kinderlosigkeit hinwegzutrösten [135], sieht jedoch sonst in den irdischen Gegebenheiten bestimmte Aufgaben ausgesprochen [136]. Dieselbe positive Wertung führt wiederholt dazu, der Königin, die profane Wirksamkeit und geistliche Bemühung verbindet, das Verdienst der beiden biblischen Schwestern Martha und Maria (Luk. 10, 38-42) zusammen zuzubilligen [137]. Beratung in

[132] KIRCHNER 161 f. Für Adelheid: Odilo, *Epit.* 20 f.-PAULHART 43, 19-44, 13 (dazu PORTMANN, *Darstellung* 98); für Margarete von Schottland: *Vita* 4, 30-32-*AA SS Jun.* 2, 335; für Mathilde von Tuszien: Donizo, *Vita Math.*, *Anhang MGh SS* 12, 406-409; für Pfalzgräfin Mathilde: *Brunwil. mon. fund. actus* 16-*MGh SS* 14, 134, 43; für Gräfin Liudgard: PORTMANN, *Darstellung* 122.

[133] Anselmus Cant., *ep.* 243 (früher 3, 57)-*Opera* 4, 154, 26-39.

[134] Anselmus Cant., *ep.* 420 (früher 3, 138)-*Opera* 5, 365, 9-366, 22. Die Adressatin ist vielleicht in zwei weiteren Briefen Anselms erwähnt: *epp.* 68 und 147 (früher 1, 59; 2, 51)-*Opera* 3, 168, 15; 294, 16.

[135] Hildebert von Tours, *ep.* 1, 18-*PL* 171, 190 C; die ähnlichen Ausführungen *ep.* 1, 14-*PL* 171, 181 B, richten sich an eine nicht näher bekannte Adressatin: VON MOOS 325.

[136] Hildebert von Tours an die englische Königin Mathilde: *ep.* 3, 11-*PL* 171, 290 AB.

[137] Für Kaiserin Adelheid: Odilo, *Epit.* 19-PAULHART 42, 22-43, 1; ders., Wunderbericht, Anfang PAULHART 45, 11-14; für Kaiserin Agnes: Johannes von Fécamp, *Lettre* 16-LECLERCQ-BONNES 216, 164-169; für Pfalzgräfin Mathilde: *Brunwil. mon. fund. actus* 15-*MGh SS* 14, 134, 13-18. Über die gleiche Verbindung im monastischen Schrifttum: Hugo von Cluny an Anselm von Canterbury: Anselms Briefwechsel *ep.* 259 (früher 4, 17)-*Opera* 4, 172, 19 f.; Hildebert von Tours. *ep.* 1, 22-*PL* 171, 197 A-202 D (dazu VON MOOS 131-133). Dazu J. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge* (*Studia Anselmiana* 48), Roma 1961, 110-115, 151. Gelegentlich werden beide Verdienste nicht bloss der Mutter Jesu (LECLERCQ,

Gewissensfragen begegnet nicht selten : Anselm beruhigt Gräfin Ida von Boulogne († 1113), die eigens einen Boten nach Canterbury gesandt hat [137a] ; Ivo von Chartres legt der Vizegräfin Mathilde von Blois, deren Gatte verstorben ist, nahe, von einer neuen Heirat abzusehen [137b] ; der Königin Judith von Ungarn, die jung zu einem fremden und wenig kultivierten Volk gekommen ist, bezeugt Gregor VII sein Mitempfinden, und er ermuntert sie, ungeachtet aller Beschwernisse Mut und Gottvertrauen zu bewahren [138]. Über die verschiedenen Werke der Frömmigkeit wird manche Einzelheit mitgeteilt : besondere Gebete in Advents- und Fastenzeit [139], Beten bei Nacht [140], Ausdauer bei Gebet und Fasten [141], Gebet des ganzen Psalters jeden Tag oder allnächtlich [142]. Kaiserin Adelheid wirft sich beim Beten zu Boden und sucht die Stätten der Heiligen auf [143]. Hildebert dagegen lobt die verwitwete Tochter des Herzogs von Poitou,

Vocabulaire 152-154), sondern auch der Tätigkeit eines Bischofs zugeschrieben : Drogo, *Vita s. Godeliph, prol.*, ed. COENS, *Anal. Boll.* 44 (1926) 125 f.

[137a] Anselmus Cant., *ep.* 247 (früher 3, 58)-*Opera* 4, 157, 6-15. Für die übrige Korrespondenz Anselms mit Ida *Opera* 6, 181 f. Auch Lambert von Arras schreibt an sie : *ep.* 53-*PL* 162, 667 B.

[137b] Ivo von Chartres, *ep.* 130-*PL* 162, 140 A-C.

[138] Gregor VII, *Reg.* 2, 44-CASPAR 180-182.

[139] Margarete von Schottland, *Vita* 3, 21-*AA SS Jun.* 2, 333.

[140] *Vita Maht. post.* 10-*MGh SS* 4, 290, 4-19 ; Donizo, *Vita Math.* 2, 20-*MGh SS* 12, 405, 1364-1366.

[141] Odilo, *Epit. Adelh.* 21-PAULHART 44, 19 ; Margarete von Schottland, *Vita* 2, 14 ; 3, 23-*AA SS Jun.* 2, 331, 333.

[142] Für Königin Mathilde : *Vita Maht. post.* 10-*MGh SS* 4, 290, 15 f. ; für die Pfalzgräfin Mathilde : *Brunwil. mon. fund. actus* 15-*MGh SS* 14, 134, 18.

[143] Odilo, *Epit. Adelh.* 12, 15-PAULHART 39, 3-5 ; 40, 25-28. Das Niederwerfen auf den Boden bezeugt für betende Frauen die Buchmalerei der Zeit : Y. LABANDE-MAILFERT, *L'iconographie des laïcs dans la société religieuse aux XI^e et XII^e siècles*, in : *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, 494 ; dazu *Pl.* II fig. 5. — Eine eigene Studie über die Frau als Pilgerin ist erwünscht ; neben der Hagiographie einschliesslich der Mirakelliteratur wäre u. a. die Geschichte des Hospitalwesens (dazu SCHREIBER, *Gemeinschaften* 45) zu berücksichtigen ; für die christliche Antike u. a. B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa* (*Forschungen zur Volkskunde* 33-35), Münster (Westf.) 1950, 157 *Anm.* 398, 158 f.

dass sie statt der Pilgerfahrt nach Palästina ins Kloster gegangen ist : *Recte enim divisisti, quia Christum sepultum quam Christi sepulcrum sequi maluisti* [144]. Vom Besuch der Messfeier an jedem Morgen, wie ihn die *Vita s. Godelivae* voraussetzt [145], ist allerdings kaum die Rede ; einen versteckten Hinweis liefert wiederum Hildebert insofern, als er in Wohltaten und Geschenken zur Verschönerung des Gotteshauses eine Art Ersatz für die persönliche Teilnahme erblickt [146]. Ganz individuellen Zuschnitt trägt das Pastoralschreiben Gregors VII an Mathilde von Tuszien : er rät nicht bloss zu eifriger Marienverehrung, sondern in der Hauptsache gibt er genauere Anweisungen — ein seltener Fall im zeitgenössischen Schrifttum [147] — über den häufigen Empfang der Eucharistie [148]. Als Mittel zur religiösen Vertiefung wird die geistliche Literatur gepriesen. Als Kaiserin Agnes (ca. 1025-1067) sich an Abt Johannes von Fécamp († 1078) wendet, begleitet dieser angesehene Erbauungsschriftsteller seine Arbeiten mit einem Schreiben, das Ratschläge zu rechter Lektüre enthält, aber auch Vorkehrungen für die Weitergabe trifft und deshalb sorgfältige und zuverlässige Abschrift fordert [148a]. Markgräfin Mathilde ist mit den vielen Büchern, die sie besitzt [149], nicht zufrieden ; sie bittet Anselm von Canterbury um seine *Orationes sive Meditationes*. Dieser sendet sie ihr [150]

[144] Hildebert von Tours, *ep.* 1, 5-*PL* 171, 149 A. Die Identität der Adressatin ist nicht ganz gesichert : VON Moos 325. Ähnlich äussert sich Hildebert in einem sicher echten Brief an Adela von Blois : *ep.* 1, 7-*PL* 171, 149 A ; dazu VON Moos 146.

[145] Drogo von Berghen, *Vita s. Godeliph* 12-ed. COENS, *Anal. Boll.* 44 (1926) 136.

[146] Hildebert von Tours an die englische Königin Mathilde : *ep.* 1, 9 ; 3, 12-*PL* 171, 162 A, 290 BC.

[147] Die Parallelen bei P. BROWE, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster 1938, 21, betreffen Ordensfrauen oder Männer.

[148] Gregor VII, *Reg.* 1, 47-CASPAR 72, 1-73, 22.

[148a] BULST-THIELE 107-110 ; LECLERCQ-BONNES 31, 33[4], 36. Der Text des Briefes LECLERCQ-BONNES 211-217 (Agnes' Bitte 8 :214, 89 f. ; Lektüre 9, 10 : 214, 95-99 ; 215, 109 f. ; Weitergabe 15 :216, 155-161.)

[149] Donizo, *Vita Math.* 2, 20-*MGh SS* 12, 405 f., 1371 f.

[150] Anselmus Cant., *Orationes sive Meditationes, prol., Opera* 3, 4, 1-11 (hier ebenfalls Anweisungen zu zweckentsprechender Benutzung und die Anregung zu weiterer Verbreitung) (dazu SCHMITT, *Prole-*

ebenso bereitwillig wie vorher der Gräfin Adela von Blois († 1137) [151], der Tochter Wilhelms des Eroberers, der zu Beginn des 12. Jahrhunderts Hugo von Fleury († um 1120) seine Kirchengeschichte zueignen wird [152]. Im Norden strebt Margarete von Schottland danach, *sacra volumina*, also Texte der Bibel, zu erwerben, und bespricht mit Gelehrten theologische Themen [153]. Dass sie sich ausserdem — ähnlich wie die flandrischen Gräfinnen seit Adela († 1079) [154] und Richilde († 1086) [155] bis später unter dem Einfluss Anselms Clementia [156]

gomena, *Opera* 1, 142*, 146* f.) ; ferner ep. 325 (früher 4, 37) Opera 5, 257, 31-33. A. WILMART, *Les prières envoyées par s. Anselme à la comtesse Mathilde en 1104*, *Rev. Bénéd.* 41 (1929) 35-45 ; ROQUES 120 f.

[151] Anselmus Cant., *ep.* 10 (früher 4, 121)-*Opera* 3, 113, 4-29 ; dazu SCHMITT, *Prolegomena*, *Opera* 1, 141* f. An dieselbe Empfängerin richtet sich vermutlich auch *ep.* 448 (früher 4, 91)-*Opera* 4, 395, 1-19. Über Anselms Stellung zu Adela SPRANDEL 108 f. ; ROQUES 120. Über die Bedeutung der Gräfin BARTH 160, 366 f. ; SPRANDEL 10 f., 107 ; VON MOOS 19 ; HUYGHEBAERT 374 f. Balderich von Bourgueil widmet ihr zwei Gedichte *PL* 166, 1201 C-1203 C ; dazu MANITIUS 3, 886 f, 889, 893 f ; SPRANDEL 10. Für Adelas Beziehungen zu Ivo und Hildebert siehe oben.

[152] Hugo von Fleury, *Hist. eccl., epist. MGh SS* 9, 349, 20 ; *PL* 163, 821 A.

[153] Margarete von Schottland, *Vita* 2, 10 ; 3, 25-*AA SS Jun.* 2, 330, 333. Dass es sich bei diesen Gelehrten um die drei Geistlichen handelt, die Lanfranc von Bec der Königin, die er seine geistliche Tochter nennt, geschickt hat, ist möglich, aber nicht sicher ; sie sollten bei der Ausführung eines geplanten, nicht näher bezeichneten Werkes helfen, bei Verzicht auf dessen Ausführung jedoch wieder zurückkehren : *ep.* 61-*PL* 150, 549 B-550 B. Ein Evangeliar der Königin hat sich erhalten in Oxford, Bodleian Library, ms. misc. 29744 ; dazu *The Gospel Book of Queen Margret*, ed. W. F. LEITH, Edinburgh 1896.

[154] Über ihre Bedeutung : E. DE MOREAU, *Histoire de l'Église en Belgique* 2^2, Bruxelles 1945, 65, 213 f, 429 ; HUYGHEBAERT 374, 376 f. 379 (hier über den Brief Gregors VII an sie : *Reg.* 4, 10 CASPAR 309, 12-31), 381-383. An sie ist vielleicht ein Brief Anselms von Canterbury gerichtet : *ep.* 86 (früher 1, 77)-*Opera* 3, 211, 1-16.

[155] DE MOREAU 2, 396 ; HUYGHEBAERT 377, 379.

[156] SPROEMBERG 39-46, 68-73 ; C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (*Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte* 6), Stuttgart 1935, 371, 375 *Anm.* 35 ; DE MOREAU 2, 183-185, 191 ; HOFFMANN, *Gottesfriede* 150 f. ; HUYGHEBAERT 378. Über ihren Briefwechsel mit Anselm *Opera* 6, 81. Die Korrespondenz mit Lambert

und Ida von Boulogne [157] — für die Kirchenreform einsetzt [158], ist deshalb nichts Auffälliges, als die Sorge für die Kirche durchweg zu dem Aufgabenbereich der Fürstin zählt [159]. Tatsächlich wenden sich denn auch geistliche Bittsteller gern gleich an die Königin oder Gräfin [160]. Oft geht es lediglich um Spenden an kirchliche Einrichtungen und namentlich an Klöster [161] bis hin zur Stiftung von liturgischen Geräten und Gewändern. Kaiserin Adelheid stattet ihr Grabkloster Selz reich aus und beschenkt auch andere

von Arras: *epp.* 31, 39, 44 *PL* 162, 659 B-D, 662 BC, 644 D-665 A; dazu HOFFMANN 151; vgl. ferner *ep.* 126-*PL* 162, 693 CD.

[157] SPROEMBERG 53-68; DE MOREAU 2, 430; HUYGHEBAERT 383-385.

[158] Margarete von Schottland, *Vita* 2, 13-*AA SS Jun.* 2, 331. Eine alle europäischen Länder umfassende Übersicht fehlt, würde aber sicher bemerkenswerte Ergebnisse zeitigen. Einige Zusammenstellungen bei FINKE 155-158. Weitere Beispiele sind u. a. Petrus Damiani, *opusc.* 18, 3-*PL* 145, 416 B-424 A; Donizo, *Vita Math.* 2, 2-*MGh SS* 12, 384, 267; ferner für die Kaiserinnen Gisela und Agnes: BULST-THIELE 13, 20, 49 bezw. 92, 104.

[159] Odilo, *Epit. Adelh.* 9-11, 16, 21-PAULHART 36, 15-22; 37, 3-5; 38, 9-13; 41, 8-10; 44, 15; Petrus Damiani, *ep.* 7, 14-*PL* 144, 453 D-454 B; Gregor VII an Adelheid von Turin: *Reg.* 1, 37-CASPAR 58, 12-31; an Adelheid von Ungarn: *Reg.* 8, 22-CASPAR 565, 15; Donizo, *Vita Math.* 2, 20-*MGh SS* 12, 405, 1367-1369; Gottfried von Vendôme, *ep.* 5, 24-*PL* 157, 206 C. Dazu aus der älteren Hagiographie VOGT 42 f.

[160] Statt vieler Beispiele nur einige Belege: Bern von Reichenau († 1048), *ep.* 26-ed. SCHMALE 63; für Abt Humbert von Echternach und die Mönche von Lorsch: *Ältere Wormser Briefsammlung ep.* 7 bezw. 67 ed. W. BULST *MGh Die Briefe der deutschen Kaiserzeit* 3, Weimar 1949, 24, 1-19; 112, 8-113, 24; BULST-THIELE 22; Anselmus Cant., *ep.* 86 (früher 1, 77) *Opera* 3, 211, 4-212, 21. In die Zeit kurz vor dem Jahre 1000 gehören zwei Briefe an Kaiserin Adelheid: *Tegernseer Briefsammlung epp.* 1, 99-STRECKER (*MGh epp. sel.* 3) 2, 1-3, 5; 103, 1-14.

[161] Aus der grossen Zahl von Beispielen seien herausgehoben: Odilos von Cluny Dank an die *nobilissima matrona* R. *PL* 142, 943/4A, und die bei SCHREIBER, *Gemeinschaften* 177, 120, bei PORTMANN, *Darstellung* 93 (hier lässt sich ergänzen *Vita Maht. post.* 7-*MGh SS* 4, 288, 1-17), 96, 124, 126, 130, sowie bei HUYGHEBAERT 379-386 genannten Fälle, ferner für Königin Richeza von Polen u. a. *Brunwil. mon. fund. actus* 22-*MGh SS* 11, 406, 26-30; 34 *MGh SS* 14, 140, 26 f.

Kirchen mit Kreuzen und Evangeliaren [161a]. Die schottische Königin Margarete spart nicht an Gold, Silber und Edelsteinen, um ihrer Gründung, der Dreifaltigkeitsabtei Dumferline, und weiteren Gotteshäusern, darunter St. Andrews, kostbare Kruzifixe, Kelche und Paramente zukommen zu lassen [161b]. Königin Mathilde von England schenkt zwei wertvolle Kirchenleuchter nach Tours [162] und Glocken nach Chartres [163]. Gräfin Emma († 1038), die Schwester des Paderborner Bischofs Meinwerk und Schwägerin des Herzogs Bernhard I von Sachsen, gibt neben Gewändern, Wandbehängen und Büchern zwei Kruzifixe, einen Tragaltar und einen Kelch — alles aus Gold und mit Edelsteinen verziert — nach Bremen [164]. Gräfin Ermesinda von Barcelona († 1058) kümmert sich um den künstlerischen Schmuck der Kathedrale von Gerona, der Bischofkirche ihres Bruders Petrus Roger, und gibt dorthin schliesslich noch ein Kreuz und eine « *tabula aurea* » [164a]. Wenn sich die Gräfin Adela von Blois mahnen lässt — und zwar sowohl von Hildebert [165] wie durch Balderich von Bourgueil (1046-1130) [166] — mag der Grund vielleicht darin liegen, dass die Herstellung der teueren Paramente mehr Zeit braucht als ursprünglich geplant. Obgleich man hier immer die im frühen Mittelalter allgemein zu beobachtende und bisweilen mit Nachdruck betonte Zuständigkeit der Frau für Angelegenheiten der Vermögensverwaltung in Rechnung zu stellen hat [167], fehlt doch die Auswei-

[161a] Odilo, *Epit. Adelh.* 9-11-PAULHART 36, 15-19 ; 37, 15-17 ; 38, 5-7 ; PORTMANN, *Darstellung* 93 ; STOECKLE 100.

[161b] Margarete von Schottland, *Vita* 1, 7-*AA SS Jun.* 2, 329.

[162] Hildebert von Tours, *ep.* 1, 9-*PL* 171, 161 B ; VON MOOS 215.

[163] Ivo von Chartres, *ep.* 142-*PL* 162, 148 C-149 C.

[164] Adam von Bremen, *Gesta Hammaburg. eccl. Pontif.* 2, 46 (einschl. Schol. 47), 80 ; 3, 46 SCHMEIDLER 106, 4-6 ; 126-127 (Schol.) ; 138, 12-15 ; 189, 25-190, 2.

[164a] M. M. COSTA, *Los laicos en los necrologios catalanes*, in : *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, 717.

[165] Hildebert von Tours, *ep.* 3, 2-*PL* 171, 284 C.

[166] Balderich von Bourgueil, *carmina historica-PL* 166, 1203 A-C.

[167] HERLIHY, *Land, family and woman, Traditio* 18 (1962) 89. Der Sachverhalt wird besonders deutlich, wenn Gattinnen sich übergangen fühlen und daher gegen Schenkungen Einspruch erheben ; ein Beispiel SCHREIBER, *Gemeinschaften* 117 ; vgl. BULST-THIELE 69[8].

tung ins Grundsätzliche nicht. Namentlich in Krisensituationen, sobald es weniger um weitere Förderung als vielmehr um Sicherung des Bestandes geht, besinnen sich die Geistlichen auf die Verantwortung der Herrscherin für den *status ecclesiae*. Wie Petrus Damiani die französische Königin [168], so spricht Hildebert die Königin von England offen mit diesem Fachausdruck an [169]. Ganz folgerichtig besetzen fürstliche Frauen dann kirchliche Stellen [170] oder halten sich einen eigenen Kaplan [171], ohne dass solche Ämtervergabe der mehrfach bezeugten, religiös motivierten Ehrfurcht vor dem Klerus Eintrag täte [172]. Je heftiger freilich die Reform in der Kirche nach vorn drängt, desto mehr werden andere Stimmen laut. Der Eindruck jedoch, dass die kirchliche Erneuerungsbewegung je nach Bedarf ihre Grundsätze anwendet oder verrät und die Frauen der regierenden Häuser das eine Mal zu Hilfe ruft und das andere Mal ablehnt, ist so lange ungerechtfertigt, als nicht das Interesse dieser Frauen an den neuen Bestrebungen einmal auf breiter Ebene untersucht worden ist; danach erst wird sich entscheiden lassen, wieweit für das Urteil der führenden geistlichen Kreise hin-

[168] Petrus Damiani, *ep.* 7, 9-*PL* 144, 447 D.

[169] Hildebert von Tours, *ep.* 3, 11-*PL* 171, 290 A.

[170] KIRCHNER 129; Humbert von Silva Candida, *Adversus Simoniacos* 3, 12-*MGh Libelli de lite* 1, 212, 31-35; Briefsammlung Meinhards von Bamberg, *ep.* 61 ed. C. ERDMANN-N. FICKERMANN (*MGh Die Briefe der deutschen Kaiserzeit* 5) 107, 15-17; BULST-THIELE 45-48; Benzo von Alba, *Ad Heinricum* IV, 5, 13-*MGh SS* 11, 655, 33-36. An anderen Stellen ist nur von einer Empfehlung durch die Herrscherin die Rede: *Vita Maht. post.* 8-*MGh SS* 4, 288, 40 f. (dazu STOECKLE 94); Anselmus Cant., *ep.* 384 (früher 3, 119)-*Opera* 5, 327, 17-21; vgl. auch *ep.* 346 (früher 4, 54)-*Opera* 5, 284, 8-14; Adam von Bremen, *Gesta Hammaburg. eccl. Pontif.* 2, 63, 79-SCHMEIDLER 123, 1-4; 136, 19-21.

[171] KIRCHNER 146 f.; S. GÖRLITZ, *Beiträge zur Geschichte der königlichen Hofkapelle* (*Historisch-diplomatische Forschungen* 1), Weimar 1936, 144 f., 147, 151; J. FLECKENSTEIN, *Die Hofkapelle der deutschen Könige* (*Schriften der MGh* 16), Stuttgart 1959-1966, 1, 113; 2, 47, 192, 255, 265 f. Ferner Odilo, *Epit. Adelh.* 3-PAULHART 31, 22 f.; *Brunwil. mon. fund. actus* 35-*MGh SS* 14, 141, 24-28; Anselmus Cant., *ep.* 244 (früher 3, 56)-*Opera* 4, 155, 8.

[172] Odilo, *Epit. Adelh.* 18-PAULHART 42, 12-14 (dazu PORTMANN, *Darstellung* 98); Gregor VII, *Reg.* 8, 22-CASPAR 565, 16 f. Für die zeitlich frühere Hagiographie VOGT 43.

sichtlich der fraulichen Aufgaben und Rechte die jeweilige kirchenpolitische Lage oder prinzipielle Erwägungen massgebend gewesen sind.

Die Rolle der Königin oder Gräfin ändert sich erheblich, sobald sie nicht mehr neben dem Regenten steht, sondern an seiner Stelle die Herrschaft übernimmt [173]. Jetzt richtet sich die für den König übliche Aufforderung, Gerechtigkeit und Freigebigkeit walten zu lassen und das Anliegen der Kirchenreform zu fördern, an die regierende Frau [174]. Die Last ist allerdings für weibliche Kräfte schwer [175]. Der Mangel männlichen Beistandes [176] zeigt jedoch, dass Frauen gegebenenfalls Manns genug sein [177] und einen männlichen Geist besitzen können [178], über das gewohnte frauliche Mass hinauswachsen [179] und so Ehre und Vorbild für ihr ganzes Geschlecht werden [180]. Zu verdanken haben sie solchen Erfolg jedoch nicht ihrer Natur, sondern Gottes Gnade [181]. Man vergleicht sie mit Jahel (Richter 5,24-27) [182] und der Prophetin Debora (Richter 4-5) [183] und muntert sie auf, Evas Titel

[173] Zusammenfassende Bemerkungen : KIRCHNER 112, 130-134 ; VOGELSANG 26 f., 42, 46, 53, 57, 78. Zu der oft behandelten Frage der Lehensfähigkeit der Frau u. a. HERZOG 8 f. ; VOGELSANG 54-57, 84 ; ferner F. L. GANSHOF, *Was ist das Lehnswesen?*, Darmstadt 1961, 155 f., vgl. 153.

[174] Einige Beispiele : Petrus Damiani, *opusc.* 18, 3, 4-*PL* 145, 423 A ; Gregor VII, *Reg.* 4, 10-CASPAR 309, 12-31 ; Gottfried von Vendôme, *ep.* 5, 24-*PL* 157, 206 B.

[175] Hildebert von Tours, *epp.* 1, 3 ; 3, 8-*PL* 171, 144 A, 288 B ; VON MOOS 300, 341.

[176] Petrus Damiani, *opusc.* 18, 3, 1-*PL* 145, 416 D.

[177] Hildebert von Tours, *ep.* 1, 3-*PL* 171, 144 A ; VON MOOS 341.

[178] BULST-THIELE 82 f. ; PORTMANN, *Darstellung* 125, 127 ; Bonizo von Sutri, *liber ad amicum* 9-*MGh Libelli de lite* 1, 620, 9. Vgl. Wipo, *Gesta Chuonradi* 4-BRESSLAU 25, 20 ; Petrus Damiani, *ep.* 7, 9-*PL* 144, 447 C.

[179] Hugo von Die, *ep.* 9-*PL* 157, 514 B ; Hildebert von Tours, *ep.* 3, 8-*PL* 171, 289 A.

[180] Hildebert von Tours, *epp.* 1, 3 ; 3, 8-*PL* 171, 144 A, 289 A ; VON MOOS 341.

[181] Hildebert von Tours, *ep.* 1, 3-*PL* 171, 144 A ; VON MOOS 341.

[182] Petrus Damiani, *opusc.* 18, 3, 2-*PL* 145, 418 C.

[183] Bonizo von Sutri, *liber ad amicum* 8-*MGh Libelli de lite* 1, 620, 12 ; ders., *liber de vita christiana* 7, 29-PERELS 250, 7-12 ; Donizo, *Vita Math.* 2, 8-*MGh SS* 12, 394, 743 f. Vgl. Petrus Damiani, *opusc.* 18, 3, 1 f.-*PL* 145, 416 D-418 B.

gemäss aufzutreten und als *virago* (Gen. 2,23) zu handeln [184]. Viel Lob von seiten der strengen Reformfreunde erntet Mathilde von Tuszien: Bonizo von Sutri und Hugo von Die sehen in ihr ein Vorbild für männliche Herrscher [185]; weiter zollt ihr Bonizo Anerkennung, dass sie lieber stirbt als gegen Gottes Gesetz die Häresie unbeanstandet lässt [186]; ihr Biograph Donizo preist sie als *lucida lampas* und als *iustitiae cultrix*, vergisst auch nicht, ihre eindeutige kirchenpolitische Haltung zu rühmen. Mathildes Mutter Beatrix bescheinigt Donizo, dass sie ihr Land *rite gubernavit*; beiden, Mathilde wie Beatrix, wird ihre unbeirrte Grundsatzfestigkeit und ihre unwandelbare Treue zum Papsttum hoch angerechnet: sie sind wie ein Fels [187]. Gregor VII seinerseits vergleicht Mutter und Tochter im Bund mit der Kaiserin Agnes, deren Aufenthalt zu Rom ihm ein Trost ist [188], mit den drei Frauen, die früher als alle Vertreter des männlichen Geschlechts am Grabe Christi erscheinen [189], weiss aber bei allem Wohlwollen klar Abstand zu wahren; mitunter zeigt er sich von den Einwänden der Markgräfinnen unbeeindruckt und stellt konkrete Forderungen [190]. Die Anerkennung ist jedoch nicht auf die Parteinahme im Kirchenstreit beschränkt. So lobt Gottfried von Vendôme (ca 1070-1132) bei der Gräfin Ermengard von Mons, dass sie niemanden traurig ziehen lässt [191], und

[184] Petrus Damiani, *opusc.* 18, 3, 2-*PL* 145, 418 B. Über die Herkunft der Vorstellung aus Antike und Patristik PORTMANN, *Darstellung* 12-14, 19 f., 22; ebd. 20-22 über die Einwirkung auf das frühe Mittelalter.

[185] Hugo von Die, *ep.* 9-*PL* 157, 514 B.

[186] Bonizo von Sutri, *liber ad amicum* 9-*MGh Libelli de lite* 1, 620, 9-11.

[187] Donizo, *Vita Math.* 1, 17, 19; 2, 2f.-*MGh SS* 12, 374, 1141; 378, 1348-1354; 384, 259; 387, 387. Für die Darstellung Mathildes in der Buchmalerei: LABANDE-MAILFERT, *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, 502, vgl. Pl. V fig. 15. — Ein ähnliches Urteil über Kaiserin Agnes: *sapienter et strenue rexit:* FRUTOLF, *Chron. univ.*, *MGh SS* 6, 197, 43.

[188] Gregor VII, *Reg.* 2, 44-CASPAR 181, 5-7.

[189] Gregor VII, *Reg.* 1, 85-CASPAR 122, 14-27.

[190] Gregor VII, *Reg.* 1, 77-CASPAR 109-111.

[191] Gottfried von Vendôme, *ep.* 5, 24-*PL* 157, 206 C. Zur Bedeutung der Briefe Gottfrieds für die Theologiegeschichte OTT 38-40; zur kirchenpolitischen Stellung des Abtes BARTH 141-143, 261 f.,

Hildebert erklärt prinzipiell, dass Milde die Eigenart fraulicher Regierungskunst darstellt, während Härte (*crudelitas*) die Gewaltausübung des Mannes kennzeichnet [192].

Den Gründen, weshalb einer Frau die politische Macht zufällt — als Witwe [193] oder als alleinberechtigter Erbin des Vaters [194] — gesellt sich gegen Ende des 11. Jahrhunderts ein neuer Anlass hinzu : der Fürst nimmt am Zug nach Jerusalem teil. Mehrfach beziehen sich die Briefschreiber ausdrücklich auf diesen Sachverhalt [195], bisweilen allerdings mit dem Zusatz, die Gattin möge im Sinne des abwesenden Gemahls entscheiden [196]. Die Tatsache, dass die Kanonisten das Kreuzzugsgelübde von der Zustimmung der Ehefrau abhängig machen, scheint in der biographischen Literatur und in den Frauenkorrespondenzen des 11. Jahrhunderts keine Spur hinterlassen zu haben.

Die Kreuzzüge haben den Wandel, der sich in der gesellschaftlichen Stellung der Frau im Abendland das ganze Jahrhundert hindurch vollzieht, weiter vorangetrieben [197]. Manche Frauen rücken in Positionen ein, die ihnen bisher nicht

342 f., 348-350, 375, 416 f., vgl. 116^2, 118^2, 264 ; BECKER, *Studien* 153-157 ; VON MOOS 171 f.

[192] Hildebert von Tours, *ep.* 1, 3-*PL* 171, 145 AB ; VON MOOS 231, 341.

[193] KIRCHNER 112 ; VOGELSANG 51 ; M. UHLIRZ, *Die rechtliche Stellung der Kaiserinwitwe im deutschen und im italienischen Reich, Zeitschr. der Savignystiftung für Rechtsgeschichte,* german. Abt. 74 (1957) 85-97.

[194] Ausdrücklich betont u. a. von Gottfried von Vendôme, *ep.* 5, 24-*PL* 157, 207 B.

[195] Hildebert von Tours, *epp.* 1, 3 ; 3, 8-*PL* 171, 144 A, 288 B ; dazu VON MOOS 341 ; Gottfried von Vendôme, *ep.* 5, 22-*PL* 157, 204 B-205 A. Briefe, bei denen nicht eindeutig feststeht, dass die Empfängerinnen wirklich als Inhaberinnen der Regierungsgewalt angesprochen werden, sind nicht berücksichtigt, so u. a. zwei Schreiben von Lambert von Arras, *epp.* 31, 39-*PL* 162, 659 B-D, 662 BC, und die Briefe Ivos von Chartres an Gräfin Adela von Blois : *epp.* 116, 121, 136, 179, 187-*PL* 162, 132 BC, 134 B-135 A, 145 A-C, 180 C-181 B, 190 B-D.

[196] Gottfried von Vendôme, *ep.* 5, 22-*PL* 157, 205 A.

[197] Die Frage verdient, im Zusammenhang untersucht zu werden. Einstweilen aus neuerer Zeit : HERLIHY, *Land, family and woman, Traditio* 18 (1962) 111 f. ; vgl. BRUNDAGE, *Studia Gratiana* 12 (1967) 425-441.

zugänglich gewesen sind. Geistlicherseits trägt man den geänderten Verhältnissen Rechnung und fragt statt bei dem Grafen nunmehr bei der Gräfin an, etwa mit der Bitte um Geleit[198]. Die Selbstverständlichkeit, mit der ein solcher Wunsch vorgebracht wird, fällt deshalb auf, weil kurz zuvor massive Kritik gegen die Tätigkeit von Frauen an der Spitze von Gemeinwesen erhoben worden ist.

Bonizo von Sutri fügt seinem *Liber de vita christiana* einen eigenen, selbständig redigierten Angriff gegen regierende Frauen an [199]. Beispiele aus der antiken Geschichte und der germanischen Vergangenheit verraten nach seiner Überzeugung, dass die Herrschaft von Frauen den Völkern nichts als Unheil einbringt. Wenn dabei neben der fränkischen Königin Fredegunde die Langobardin Rosemunde als Kronzeugin beschworen wird, so greift der gelehrte Kanonist auf ein Beispiel zurück, dass Erbauungsschriften für Frauenklöster — wie das *Speculum virginum* [200] — ebenfalls kennen : mit dem bemerkenswerten Unterschied allerdings, dass der Name im Jungfrauenspiegel verschwiegen, von Bonizo jedoch gegenüber den Quellen, die Rosemunde sagen [201], zu Roselenda abgeändert wird. Eine Berufung auf Moses' Schwester Maria und die Prophetin Debora weist der Bischof zurück. Noch weniger als in der Kirche zu lehren, steht es der Frau an, die Völker zu regieren. Das Wirkfeld der Frau, ob unvermählt, verwitwet oder verehelicht, ist ein anderes. Was Bonizo zum Thema der verheirateten Frau anführt, ist nicht Eigengut, berührt sich vielmehr — zum Teil bis auf das Wort — mit sonstigen Äusserungen, u. a. mit Drogos Vita der hl. Godeliva [202], macht aber sichtbar, wie er zu dieser Auffassung kommt. Der Ehefrau sind die Werke des Friedens zuge-

[198] Hildebert von Tours, *ep.* 3, 8-*PL* 171, 288 B-289 A ; VON MOOS 157.

[199] Bonizo von Sutri, *liber de vita christiana* 7, 29-PERELS 249, 12-250, 12 ; dazu LEWALD 14. Dass Bonizo auch anders reden kann, zeigt der Schluss seines — früher geschriebenen — *liber ad amicum* 9 — *MGh Libelli de lite* 1, 620, 8-12 ; dazu ERDMANN, *Entstehung* 207.

[200] BERNARDS, *Speculum Virginum* 24, 54.

[201] Paulus Diaconus, *Hist. Langobard.* 2, 28 f.-*MGh SS. rer. Langob.* 87, 20-89, 20 ; FRUTOLF, *Chron. univ.*, *MGh SS* 6, 143, 66-144, 8.

[202] Drogo, *Vita s. Godeliph* 4-ed. COENS, *Anal. Boll.* 44 (1926) 129.

wiesen, die Tätigkeit mit Waage und Spinnrad, der Umgang mit Wolle, Leinen und Seide. Ihr muss am Frieden liegen : « die Kriege soll sie verabscheuen, die Bewaffneten verschmähen ; mit der Ausrüstung von Feldzügen möge sie sich nicht befassen ». Entrüstet verwahrt sich Bonizo gegen den Vorwurf einer abwertenden Einschätzung des weiblichen Geschlechtes. Er steht nicht an, besondere Vorzüge der Frauen aufzuzählen : Frömmigkeit, Mitleid und Freigebigkeit, Zähigkeit bei der Verfolgung der Pläne. In der Tat kann der Bischof weitere Worte sparen. Der gesamte Beweisgang offenbart, dass nicht Frauenfeindschaft, sondern ein bestimmtes Konzept von der Aufgabenverteilung innerhalb der christlichen Gesellschaft im Hintergrund steht : die — in der militanten [203], nach einer *treuga Dei* rufenden [204] Welt des 11. Jahrhunderts durchaus wirklichkeitsnahe — Überzeugung, eigentliches Handwerk der Regierenden sei Krieg und Waffenwesen, Fehde und Feldzug [205] ; dafür jedoch scheinen ihm die Frauen nicht geeignet. Was Odilo von Cluny der Kai-

[203] Zusammenstellungen u. a. ERDMANN, *Entstehung*, passim ; E. DELARUELLE, *La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au XI^e siècle*, in : *La vita commune del clero nei secoli XI e XII* (*Miscellanea del Centro di studi medioevali* 3 = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del sacro Cuore, Contributi III, Varia 3), Milano 1962, 1, 157-159 ; KALLFELZ 30-44. Bei den Quellen aufschlussreich : Conradus, *Vita Wolfhelmi abb. Brunwil.* 2-*MGh SS* 12, 182, 41-44, wo besonderer Ruhmestitel einer Frau die Herkunft aus einer Familie ist, in der der Geist ritterlicher Kühnheit herrscht.

[204] Aus der neueren Literatur : J. GERNHUBER, *Die Landfriedensbewegung in Deutschland bis zum Mainzer Reichslandfrieden von 1275* (*Bonner rechtswissenschaftliche Abhandlungen* 44), Bonn 1952 ; B. TÖPFER, *Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich* (*Neue Beiträge zur Geschichtswissenschaft* 1), Berlin 1957 ; KALLFELZ 38-44 ; K. SCHNITH, *Recht und Friede. Zum Königsgedanken im Umkreis Heinrichs III*, *Histor. Jahrbuch* 81 (1962) 38-50 ; HOFFMANN, *Gottesfriede* ; G. DUBY, *Les laïcs et la paix de Dieu*, in : *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, 448-461. Aus früherer Zeit vgl. ERDMANN, *Enstehung* 53-60, 335-338 ; G. LADNER, *Theologie und Politik vor dem Investiturstreit* (*Veröffentlichungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung* 2), Baden-Brünn 1936, 70-78 ; R. BONNAUD-DELAMARE, *Le fondement des institutions de paix au XI^e siècle*, in : *Mélanges d'histoire du moyen âge dédiés à L. Halphen*, Paris 1951, 19-26.

[205] Ausführlich u. a. Bonizo ; dazu ERDMANN, *Entstehung* 229-237.

serin Adelheid nachruft [206], trifft Bonizos Frauenbild : *pacis ut semper amica.* Die Buchmalerei der Epoche ist derselben Meinung und stellt Frauen gerade als Friedensstifterinnen dar [207].

Eine vergleichbare Polemik, die einige Jahrzehnte älter ist (1056/58) und einen anderen Gregorianer zum Verfasser hat, den Kardinal Humbert von Silva Candida († 1061), wird ebenfalls von einer konkreten historischen Situation her verständlich. Wenn Humbert bekämpft, dass *laicae feminae* Kirchenvermögen an Laien vergeben und darüber hinaus sogar Bischöfe und Äbte mit Ring und Stab investieren, priesterliche Insignien überreichen, bei Synoden den Vorsitz führen und dort über kirchliche Amtsträger zu Gericht sitzen [208], geht es ihm darum im Sinne seiner Partei die Eigenart des *Sacerdotium* gegenüber dem *Regnum* zu sichern und deshalb Eingriffe in das kirchliche Ämterwesen durch Unbefugte abzuwehren. Er wendet sich gegen die Ansprüche der Laien überhaupt ; es ist für ihn bloss ein zusätzlicher und im Grunde zweitrangiger Gesichtspunkt, ob die Getadelten Männer oder Frauen sind — anderenfalls würde er nicht im nächsten Abschnitt gleichsam in einem Atemzug und zusammen jene *laici et laicae* angreifen, die geistliche Gewänder und Abzeichen anlegen. Auf wen der Kardinal zielt, auf Kaiserin Agnes oder gewisse südfranzösische Herzoginnen oder Gräfinnen, mag strittig sein [209] ; es sind konkrete Vorfälle, die seine Invektive ausgelöst und ihn veranlasst haben, gerade von weiblichen Übergriffen zu reden. Eine grundsätz-

[206] Odilo, *Epit. Adelh.* 12-PAULHART 38, 28 (ferner 16 PAULHART 41, 7). Dasselbe Lob *pacifica* für Königin Mathilde : *Vita Maht. post.* 10-*MGh SS* 4, 290, 36.

[207] LABANDE-MAILFERT, in : *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, 502.

[208] Humbert von Silva Candida, *Adversus Simoniacos* 3, 12-*MGh Libelli de lite* 1, 212, 30-214, 2.

[209] An Kaiserin Agnes denkt BULST-THIELE 35, 69, 79[4] ; nach ERDMANN, *Entstehung* 207, ist Mathilde von Tuszien gemeint. Der Umstand, dass Humbert sich vorher auf die Zeit von den Karolingern bis zu den Ottonen bezogen hat (*Adversus Simoniacos* 3, 11-*MGh Libelli de lite* 1, 211, 18-37), lässt die Möglichkeit offen, dass er auch hier an die Vergangenheit denkt und auf die römischen Zustände des 10. Jahrhunderts anspielt.

liche Stellungnahme zum Problem der regierenden Frau hat Humbert nicht beabsichtigt.

Aufmerksamkeit verdient das Thema der Synoden. An der historischen Tatsache, dass Fürstinnen — auch abgesehen von dem Fall einer Verhandlung in eigener Sache [210] — teilgenommen haben, ist kein Zweifel; Beispiele sind u. a. Mathilde von Tuszien [211] und Kaiserin Agnes [212]. Während Humbert die Beteiligung rügt, rechnet der Biograph Margaretes von Schottland das — anderweitig freilich, wie es scheint, nicht nachweisbare — Auftreten zu den hervorragenden Verdiensten der Königin [213]. Bei Bonizo fällt auf, dass er zwar zu Beginn das Verbot des römischen Rechts, Frauen wie zur Regierung, so zur Rechtsprechung zuzulassen [214], erwähnt, später aber ausschliesslich von den Regierungsgeschäften spricht und die Frage des Richteramtes gar nicht mehr berührt.

Es wird kaum Zufall sein, dass Humbert und Bonizo gerade aus Italien stammen. Denn dort erklingen auch andere Laute. Für Donizo ist Markgräfin Mathilde *magnificentissima et invictissima domina* [215] oder eine blühende Palme [216]. Bischof Benzo von Alba († 1086/90) [217], ein Parteigänger des deutschen Königs Heinrichs IV, fordert Heinrichs Schwiegermutter, die Markgräfin Adelheid von Turin, offen auf, Ernennungen wie zu weltlichen Ämtern, so auch zum Bischofsamt als ihr Recht in Anspruch zu nehmen. Er mahnt sie einerseits, Gottes Willen nicht zu widerstehen und sich wie Maria (Luk. 1, 38) als Dienerin Gottes zu verstehen; andererseits vergleicht er in seinem Geistliches und Profanes, Christliches und Antikes unbedenklich aber bewusst nicht

[210] G. TANGL, *Die Teilnehmer an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters*, Weimar 1932, 168, 175.

[211] TANGL 135, 175.

[212] BERTHOLD, *Annalen*, *MGh SS* 5, 283, 18 f.; TANGL 168.

[213] Margarete von Schottland, *Vita* 2, 13, 16-*AA SS Jun.* 2, 331. Die Synode ist allerdings anderwärts nicht bezeugt.

[214] Bonizo von Sutri, *liber de vita christiana* 7, 29-PERELS 249, 17.

[215] Donizo, *Vita Math., ep. MGh SS* 12, 351, 7 f.

[216] Donizo, *Vita Math.* 2, 20-*MGh SS* 12, 405, 1358.

[217] Benzo von Alba, *Ad Heinricum* IV, 5, 11-13 *MGh SS* 11, 654, 14 - 655, 40.

trennenden, sondern verbindenden Stil [218] ihre Regierung mit der Weltherrschaft Gottes, ja erkennt in ihr, wie die Theologie in Maria, eine Vorerwählte, der schon in den Windeln gesagt worden ist : « Rücke höher hinauf » (Luk. 14, 10) bezw. die im Psalter gepriesene Königin (Ps. 44, 10) und redet sie wie eine Heilige mit den liturgischen Formeln einer Litanei an : *ut clericis et laicis subvenias, te rogamus, audi nos.* Selbst wenn Benzos Schmeichelei ein Einzelfall sein sollte, was zu prüfen bleibt — sicher ist, dass sich die Beziehungen des Episkopates zu den regierenden Frauen auf der Appeninhalbinsel nicht immer freundlich gestaltet haben [219]. Die Kirche Italiens hat ja schon vor dem 11. Jahrhundert ähnliche Erfahrungen sammeln können. Jenseits der Alpen liegen die Dinge in manchem anders. Dennoch zeigt sich auf deutschem Boden, dass Bedenken gegen die Übernahme der Regierungsgewalt durch Frauen nicht allein beim Klerus bestehen ; diesmal sind es neben den Bischöfen die weltlichen Grossen des Reiches, die gegen die Regentschaft der Kaiserin Agnes aufbegehren und sich nicht einer Frau unterwerfen wollen [220]. Als Gegenstück fehlen auch hier Übertreibungen nicht : in der Regensburger Briefsammlung aus dem Ende des 11. Jahrhunderts wird eine hochgestellte Frau als Lehrerin der Moral gepriesen und mit dem alttestamentlichen, nach kirchlichem Sprachgebrauch der Mutter Gottes vorbehaltenen Titel « *Mater pulchrae dilectionis et sanctae spei* » (*Sir.* 24, 24) angeredet ; obgleich das Schreiben eine Fiktion darstellt, so gibt es doch Aufschluss über eine Denkweise [221]. Lenkt man endlich den Blick nach Frankreich und

[218] SCHRAMM, *Renovatio* 259 f., 271-273.

[219] Das scharfe Urteil Luitprands von Cremona über die Verhältnisse in Rom im 10. Jh., namentlich über die ältere und die jüngere Theodora sowie über Marozia : PORTMANN, *Darstellung* 109-112 ; dazu VOGELSANG 31 f. Tadelnd gegen eine italienische Gräfin ferner Petrus Damiani, *ep.* 7, 18-*PL* 144, 459 BC.

[220] Bonizo von Sutri, *liber ad amicum* 6-*MGh Libelli de lite* 1, 595, 39 - 596, 5 ; BULST-THIELE 78[1], 79[4], 80 f.

[221] Regensburger Briefsammlung 23-ERDMANN-FICKERMANN (*MGh Briefe der deutschen Kaiserzeit* 5) 350, 23 (für den fiktiven Charakter 267). Das Zitat ist nur unter der Voraussetzung verwertbar, dass der Herausgeber Recht behält und der Brief sich wirklich an eine hochgestellte Dame wendet. Man wird aber ernstlich untersuchen

hält den strengen Ton, den Ivo von Chartres im Umgang mit weiblichen Korrespondenten anschlägt [222], mit der verbindlichen Schreibweise aus dem Beginn des Jahrhunderts zusammen, wo u. a. Abt Othelbold von St. Bavo in Gent (1019-1024) die flandrische Gräfin Otgiva, die Gemahlin Balduins IV (988-1035), als *domina nostra serenissima, dulcissima, clementissima* bezeichnet [223], oder Erzbischof Aribo von Mainz (ca. 990-1031) seine Gönnerin, die Kaiserin Kunigunde († 1033), wegen ihres Wohlwollens (*clemens benignitas*) und ihres Rates, die beide kaum zu übertreffen seien, rühmt [224], dann drängt sich das Ergebnis auf, dass die Haltung gegenüber den fürstlichen Frauen weitgehend von dem jeweiligen kirchenpolitischen Standpunkt abhängig ist. Der gesamte gesellschaftliche Aufbau bestätigt diese Feststellung. Amt und Stand gehen vor Geschlecht; das Individuelle tritt zurück. Ob Inhaber der weltlichen Gewalt ein Mann oder eine Frau ist, bedeutet für das positive oder negative Urteil des geistlichen Autors lediglich eine Nuance von nebensächlichem Wert. Antifeminine Ausfälle sind in der in Frage stehenden Literatur Ausnahmen und erklären sich so zwanglos aus bestimmten geschichtlichen Konstellationen, dass es der mitunter zugefügten Verwahrung gegen den Verdacht der Frauenfeindschaft gar nicht mehr bedarf.

Doch Besitz der Regierungsgewalt und Ausübung der Herrschaft sind nicht die Norm für das Leben der Fürstin; durchgängig warten auf sie andere Pflichten.

Das Bild der Frau und Mutter

So sind es denn keineswegs ausschliesslich die öffentlichen und von den Pflichten gegenüber Land und Volk geprägten

müssen, ob der Text nicht als Gebet an Maria entworfen ist; dabei braucht der Vergleich mit Felizitas (353, 1) nicht unbedingt einen Gegeneinwand abzugeben.

[222] Deutlich in den oben erwähnten Briefen an Gräfin Adela. Der Grund liegt nicht zuletzt in der stilistischen Eigenart des Verfassers, siehe SPRANDEL 20.

[223] Othelboldus, *ep.*, *PL* 141, 1337 A, 1339 B, 1342 A.

[224] Mainzer Briefsammlung 24-ed. PH. JAFFÉ, *Monumenta Moguntina* (*Bibl. rer. germ.* 3), Berlin 1866, 360.

Aufgaben der Frau, die im geistlichen Schrifttum und vor allem in den Briefen der kirchlichen Würdenträger Niederschlag finden, sondern ebenso ihr Wirken in der Familie als Frau und Mutter. Die vornehme Dame steht stellvertretend für ihre Geschlechtsgenossinnen minderen Ranges. Die ethischen Forderungen gelten für alle; Geduld und Selbstbeherrschung verpflichten hoch und niedrig [224a]. Die pastoralen Argumente sind dieselben, ob der Bischof sie uun der Königin schreibt oder der Dorfpfarrer sie mündlich der Bäuerin mit auf den Weg gibt. Insofern erlauben die erhaltenen Zeugnisse einen wertvollen Rückschluss auf die Seelsorge der Zeit. Einzuräumen ist freilich, dass für die Epoche charakteristische Themen fehlen. Eher liegt der umgekehrte Fall vor: die ewig gleichen Sorgen der Frauen und Mütter bleiben ihren Schwestern im 11. Jahrhundert nicht erspart.

Das Ideal der Frau in der Ehe entwirft Bonizo: sie hat den Gatten zu lieben, seine Leitung anzuerkennen, die Kinder zu erziehen, sich um den Haushalt zu bekümmern; Waage und Spinnrad, Wolle, Leinen und Seide sind die Kennzeichen ihres Reiches [225]. In vielem ist sie auf den Schutz des Mannes angewiesen. Anselm erinnert einen Kreuzfahrer an die Pflicht, die Gattin nicht ohne Rat und Hilfe zu lassen, ihr — was auch immer ihm zustosse — Wohnrecht auf Lebenszeit zu sichern und für den Fall seines Todes Vorkehrungen zu treffen [226]. Noch weiter geht Ivo von Chartres: er versucht dem Grafen Hugo von Troyes unter Hinweis auf seine Verantwortung für Ehe und Gattin die Teilnahme an der Kreuzfahrt ganz auszureden [226a]. Mehr als die vermögensrechtliche Versorgung beschäftigt die Theologie das geistliche Verdienst der Eheleute, weil die herkömmliche Zuweisung eines dreissigfachen Lohnes im Gegensatz zur sechzig- bezw. hundertfachen Ernte der Witwe oder Jungfrau im Anschluss an das bekannte biblische Gleichnis (Matth. 13, 8;

[224a] Für die Ebene unterhalb der Fürstinnen Drogo, *Vita s. God.* 5, 7-ed. COENS, *Anal. Boll.* 44 (1926) 130, 132.

[225] Bonizo von Sutri, *liber de vita christiana* 7, 29-PERELS 251, 2-6; LEWALD 14[2].

[226] Anselmus Cant., *ep.* 264 (früher 3, 66)-*Opera* 4, 179, 11-18.

[226a] Ivo von Chartres, *ep.* 245-*PL* 162, 251 D-253 A; SPRANDEL 140 f.

Mk. 4, 8) missverstanden werden kann. Da der Vorrang der Jungfräulichkeit nach kirchlicher Auffassung bloss eine objektive Höherordnung meint und nichts über die Verwirklichung des hohen Anspruchs aussagt, darf man im Einzelfall genauer abwägen; so wird es ohne Schwierigkeit möglich, je nach Versagen oder Bewährung von dem System abzuweichen und etwa einen beträchtlichen Unterschied zwischen den Werken einer gottgeweihten Jungfrau auf der einen und einer Hausfrau auf der anderen Seite zu leugnen. Sowohl auf Parallelen in der Hagiographie [227] wie auf das Krönungsformular der Liturgie [228] kann sich darum die jüngere *Vita* stützen, wenn sie der deutschen Königin Mathilde ein *praemium virginitati proximum* einräumt [229]. Auf ähnliche Weise distanziert sich Anselm von starrem Schemadenken: nicht die leibliche, sondern die geistliche Verfassung gibt den Ausschlag; der Erzbischof von Canterbury ist überzeugt, dass manche Frauen sich ein grösseres Wohlgefallen Gottes erworben haben als die eine oder andere Jungfrau trotz ihrer Askese [230].

Ausführungen über das Verhältnis der Gatten zu einander scheinen in den Briefen nicht häufig vorzukommen. Hin und wieder erheben sich Klagen über schlechte Behandlung der Frauen [231]. Wiederholt begegnet die Warnung, in der Ehe das leibliche Moment dem geistigen vorzuziehen [232]. Der Eigenart des erhaltenen Schrifttums entspricht es, wenn die

[227] STOECKLE 19; für Beispiele aus dem Erbauungsschrifttum BERNARDS, *Speculum Virginum* 51 f. Auf mögliche Missdeutungen geht die jüngste Behandlung dieser Gleichnisauslegung nicht ein: Y. CONGAR, *Les laïcs et l'ecclésiologie des « Ordines » chez les théologiens des XI^e et XII^e siècles*, in: *I Laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, 88 f.

[228] SCHRAMM, *Krönung in Deutschland*, 333; ELZE, *Ordines* 9, 3; 57, 37 f.; 85, 23.

[229] *Vita Maht. post.* 6-*MGh SS* 4, 287, 45 f.; PORTMANN, *Darstellung* 92. Über das Bild, das die jüngere Mathildenvita von der Königin als Gattin und Mutter zeichnet, STOECKLE 94-97.

[230] Anselmus Cant., *ep.* 168 (früher 3, 157)-*Opera* 4, 45, 60-62.

[231] PORTMANN, *Darstellung* 125; für eine Nachricht bei Serlo MANITIUS 3, 871.

[232] Petrus Damiani, *ep.* 7, 9-*PL* 144, 448 B; Anselmus Cant., *ep.* 134 (früher 2, 40)-*Opera* 3, 277, 13-17.

Frage der Enthaltsamkeit mehrfach in den Schreiben an Frauen berührt wird, sei es, dass der Gatte in ein Kloster eingetreten ist [233], sei es, dass sich die Eheleute gemeinsam zum Verzicht entschlossen haben [234]. Petrus Damiani weist darauf hin, dass durch einen solchen Schritt nicht mehr die Frau dem Manne unterworfen ist, sondern im Gegenteil fortan der Gatte der Frau; im gleichen Brief gesteht er zu, dass die Hoffnung auf Kinder der Frau ein derartiges Opfer erheblich erschwert [235].

Dass für die Ehe die Kinder eine Gabe Gottes bedeuten, wird den Gatten unüberhörbar eingeschärft [236]. Von Gebeten und Pilgerreisen unfruchtbarer Eheleute, um Kindersegen zu erflehen, ist mit Wohlwollen die Rede [237]. Kinderlosigkeit wird unterschiedlich bewertet. Die einen — so Humbert von Silva Candida im Falle des später kanonisierten deutschen Kaisers Heinrichs II [238], dessen Gegner er ist — deuten sie als Strafe Gottes; die anderen suchen betrübte Eltern zu trösten. Hildebert von Tours empfiehlt der Königin Adeliza, der zweiten Gattin Heinrichs I von England, die leibliche Unfruchtbarkeit durch geistliche Fruchtbarkeit wettzumachen, und die *sterilitas carnis* als Gewinn für die Seele, als Entlastung von zeitraubenden Pflichten und als Möglichkeit zu betrachten, sich in anderen Tugenden zu vervollkommnen; obschon er daran erinnert, dass manche die Schande der Unfruchtbarkeit durch Bewährung im Guten ausgeglichen haben, so schliesst er seinen Brief dennoch nicht, ohne Mut zu machen und auf Abraham und Sara sowie auf die Macht des Gebetes hinzuweisen [239]. Wie die Kinderlo-

[233] Anselmus Cant., *ep.* 134 (früher 2, 40)-*Opera* 3, 277, 18 - 278, 55.

[234] Petrus Damiani, *ep.* 7, 14-*PL* 144, 452 A-C.

[235] Petrus Damiani, *ep.* 7, 14-*PL* 144, 452 BC.

[236] Petrus Damiani, *ep.* 7, 9-*PL* 144, 448 B.

[237] Ein Beispiel: Norbert von Iburg, *Vita Bennonis II episc. Osnabrug.* 1 ed. H. Bresslau, *MGh SS. rer. germ. in usum schol.* 56, Hannover 1902, 3, 4-25.

[238] Humbert von Silva Candida, *Adversus Simoniacos* 3, 15-*MGh Libelli de lite* 1, 217, 2-5; dazu Mikoletzky 29; Klauser 33, 79[33]. Zum Problem der Ehe Heinrichs II mit Kunigunde aus der jüngeren Literatur: Mikoletzky 17[2], 24[2]; Klauser 32 f., 73-76.

[239] Hildebert von Tours, *ep.* 1, 18-*PL* 171, 190 C; dazu von Moos

sigkeit, so hat auch das zweite typische Mutterleid, der Tod eines kleinen Kindes, in der Briefliteratur Widerhall gefunden [240]. Das Kind ist — so gibt Petrus Damiani dem Senator Alberich und seiner Gemahlin Ermilina zu bedenken [241] — ohne Mühe und Kampf zu dem ewigen Ziel gelangt; wie weit der Schlussgedanke, Gott könne den Eheleuten statt des einen viele Kinder schenken, wörtlich oder bildlich aufzufassen ist, wird sich schwer ausmachen lassen. Kaum weniger als der Tod kann sonstiges Unglück der Nachkommenschaft, Krankheit und Gebrechen, bedrücken. Der stumme Sohn einer französischen Gräfin allerdings findet Heilung am Grabe der hl. Kaiserin Adelheid [242], und Anselm von Canterbury kann seine Schwester Richeza beruhigen, dass ihr Sohn — nach dem Onkel Anselm genannt — von ernster Krankheit wieder genesen ist [243]. Im übrigen gibt es über das 11. Jahrhundert hinaus wenig Zeugnisse, die die herzliche Verbundenheit des Klerus mit seiner Familie und die menschliche Teilnahme am Geschick der nahen Verwandten so aufschlussreich beleuchten wie der Briefwechsel Anselms mit Schwester und Schwager [244].

Von den heranwachsenden Kindern werden die Söhne selten, die Töchter jedoch öfter erwähnt. Ihr Streben, die Toch-

224. Die ähnlichen Ausführungen *ep.* 1, 14-*PL* 171, 181 B, sind nach VON MOOS 325 nicht an dieselbe Adressatin gerichtet.

[240] Anselmus Cant., *ep.* 211 (früher 3, 43)-*Opera* 4, 108, 8-34.

[241] Petrus Damiani, *ep.* 8, 4-*PL* 144, 468 D-470 A. Über den Empfänger des Briefes DRESSLER 162 f., LECLERCQ, *S. Pierre Damien* 174, 274; zum Datum DRESSLER 239.

[242] Odilo, *Epit. Adelh.* Wunderbericht 11-PAULHART 52, 3-16.

[243] Anselmus Cant., *ep.* 268 (früher 3, 67)-*Opera* 4, 183, 7-10.

[244] Anselmus Cant., *ep.* 211, 258, 264, 268 (früher 3, 43, 63, 66, 67)-*Opera* 4, 107, 1 — 108, 34; 170, 1 — 171, 28; 179, 1-24; 183, 1-22; zur Würdigung BULTOT, *La doctrine du mépris du monde* IV/2, 126-129, 133. Hinzuzählen sind die Briefe Anselms an seinen Neffen: *epp.* 290, 309, 328 (früher 4, 31, 52, 114)-*Opera* 4, 209, 1 — 210, 11; 232, 1-12; 5, 259, 1 — 260, 32; dieser ist ausserdem in anderen Briefen mehrfach erwähnt: *epp.* 289, 291, 292 (früher 3, 77, 82; 4, 32)-*Opera* 4, 209, 25; 211, 22; 212, 37. Ebenfalls Interesse an der Familie der Schwester bekundet Erzbischof Anno II von Köln († 1075), wenn er den Tod des Neffen betrauert: *Vita Annonis* 3, 1-*MGh SS* 11, 498, 18-21.

ter standesgemäss zu verheiraten [245], klagt gerade ihrem geistlichen Bruder, dem Bischof Udo von Hildesheim, die geplagte Witwe Beatrix [246]. Gegenstücke liefern Gregor VII, der den Fürsten Jordan von Capua u. a. wegen der erzwungenen Eheschliessung der Stieftochter Vorhaltungen macht [247], und kurz vor 1100 Petrus Pictor aus St. Omer, wenn er die grosse Zahl nach auswärts verheirateter Fürstentöchter zu den Ruhmestiteln Flanderns rechnet [248]. Auf Probleme, wie sie nach dem Eheschluss der Kinder auftreten, lenkt Petrus Damiani das Gespräch : sogar wenn die Mutter schwierig zu behandeln ist und sich häufig mit harten Worten gegen Sohn und Schwiegertochter wendet, ist es Unrecht, ihr jede Verfügungsgewalt über Haushalt und Vermögen zu nehmen ; die Pflicht der Dankbarkeit gegen die Eltern gebietet, selbst mütterliche Schmähungen in Kauf zu nehmen [249]. Nicht so ins Einzelne gehen der deutsche Geschichtsschreiber Wipo, der Heinrich III zuredet, sich mit seiner Mutter Gisela zu versöhnen [250], und Lambert von Arras († 1115) [251] ; auch der französische Bischof setzt sich für eine verwitwete Mutter ein, wenn er Graf Balduin VII von Flandern (1111-1119) auffordert, Clementia nicht länger zu behelligen oder im Besitz des Witwengutes zu stören. Das Verhältnis zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter ist nach dem Bericht der Quellen nirgends ungetrübt — weder am Kaiserhof zwischen Adelheid und Theophanu [252] noch

[245] Über das Problem bei den Töchtern aus Königsfamilien KIRCHNER 151 f.

[246] Hannoversche Briefsammlung 29-ERDMANN-FICKERMANN (*MGh Briefe der deutschen Kaiserzeit* 5) 65, 33-39 ; dazu ERDMANN, *Studien* 164.

[247] Gregor VII, *Reg.* 6, 37-CASPAR 454, 8-11.

[248] MANITIUS 3, 880 f.

[249] Petrus Damiani, *ep.* 8, 3-*PL* 144, 466 D-467 B, 468 C. Zum Datum DRESSLER 239.

[250] Wipo, *Tetralogus* 175-182-BRESSLAU 80, 35 — 81, 7.

[251] Lambert von Arras, *ep.* 126-*PL* 162, 693 CD. Über den Verfasser HOFFMANN, *Gottesfriede* 151, 191 ; SPRANDEL 14, 112, 186.

[252] Odilo, *Epit. Adelh.* 7-PAULHART 35, 4-12. Aus der Literatur dazu zuletzt BORNSCHEUER 48. — Auch die aus dem Rheinland stammende Königin Richeza von Polen gerät in Gegensatz zu der Familie ihres Gatten : *Brunwil. mon. fund. actus* 24-*MGh SS* 14, 137, 16.

bei Ministerialenfamilien, wie das Godelivaleben enthüllt [253]; ja der Verfasser scheut sich nicht, hier mit dem römischen Dichter Terenz von einem allgemeinen Gesetz zu sprechen [253a]. Auch für Spannungen zwischen Schwiegersohn und Schwiegermutter trifft man Belege [254].

Um ihre Ausführungen theologisch zu vertiefen, berufen sich die geistlichen Autoren immer wieder auf die Frauengestalten der Bibel. Anna [255] ist das Vorbild der Witwe wie Susanna der Gattin [256]. Die Mutterschaft wird symbolisiert durch zwei Dreiergruppen: Lia, Rachel und Sara [257] bezw. Sara, Sephora und Elisabeth [258], die Gemahlinnen Abrahams, Moses' und des Priesters Zacharias; beide Ternare finden sich bloss versprengt, obwohl die erste Reihe zusammen mit Rebekka im Krönungsritual für die Königin bezw. Kaiserin genannt wird [259]. Das Schwesternpaar Maria und Martha dient nicht immer dazu, den Gegensatz zwischen beschaulicher und tätiger Frömmigkeit zu typisieren [260], sondern bisweilen auch ihre Verbindung [261]. Um grosses seelisches Leid zu würdigen, wird vereinzelt ein Vergleich mit Maria, als der Mutter, deren Seele ein Schwert durchdringt (Luk. 2, 35), versucht, so etwa als Kaiserin Agnes der Verurteilung ihres Sohnes, des deutschen Königs Heinrichs IV, durch Papst Gregor VII auf der römischen Fastensynode 1076 beiwohnt [262]. Wie man

[253] Drogo, *Vita s. Godeliph* 2-4, 6-ed. COENS, *Anal. Boll.* 44 (1926) 128-130.

[253a] Terentius, *Hecyra* 201.

[254] Guibert von Nogent, *De laude s. Mariae* 10-*PL* 156, 565 A-D.

[255] Odilo, *Epit. Adelh.*, Wunderbericht 2-PAULHART 47, 5; Petrus Damiani, *ep.* 8, 14-*PL* 144, 490 CD; ders., *opusc.* 18, 3, 1; 56, 5, 9-*PL* 145, 418 A, 814 A, 818 B; Bonizo von Sutri, *liber de vita christiana* 7, 29-PERELS 251, 1.

[256] Petrus Damiani, *opusc.* 18, 3, 1; 56, 5, 9-*PL* 145, 418 A, 814 A, 818 B.

[257] Donizo, *Vita Math.* 1, 9-*MGh SS* 12, 367, 785-788; ohne Sara Odilo, *Epit. Adelh.* 19-PAULHART 42, 22 f.

[258] *Brunwil. mon. fund. actus* 16-*MGh SS* 14, 134, 40; HALKO XIII.

[259] KIRCHNER 120; SCHRAMM, *Krönung in Deutschland*, 333; ELZE, *Ordines* 8, 11 f.; 57, 15 f.; 84, 20.

[260] Margarete von Schottland, *Vita* 1, 6-*AA SS Jun.* 2, 329. Zusammenfassend PORTMANN, *Darstellung* 142.

[261] Die Frage ist oben bereits erörtert.

[262] BERTHOLD, *Annalen*, *MGh SS* 5, 283, 18 f.; KIRCHNER 39[37].

bei den Herrscherinnen einen Hinweis auf die Krönungsfeier vermisst, so scheint entsprechend bei den Ehefrauen eine Erinnerung an die Trauzeremonie zu fehlen; Anselm von Canterbury durchbricht auch hier die Regel und ruft der Königin Mathilde von England die Feier, die er selbst geleitet hat, ins Gedächtnis zurück [263].

Von den Forderungen, die an die Frauen in der geistlichen Briefliteratur gerichtet werden, ist nur unter Vorsicht ein Rückschluss auf die tatsächlichen Verhältnisse möglich. Verzichtet kann werden sowohl auf globale Äusserungen [264] — wenn u. a. der Scholaster Bernhard von Angers († ca. 1049), ein Schüler Fulberts von Chartres, Frauen durchweg als besitzgierig hinstellt [265] oder andere über weiblichen Wankelmut klagen [266] — wie auf Vorwürfe, die nicht zu klären sind, so die Anklage gegen jene beiden Gräfinnen, gegen die eine Frankfurter Synode 1027 ergebnislos verhandelt: die eine soll den Gatten, die andere den Sohn heimtückisch ermordet haben [267]. Bisweilen macht ihre Tendenz Aussagen verdächtig, wenn etwa die Nonnenliteratur am Leben der Frau in der Familie nur Sorgen, Mühsal und Plagen entdeckt; hierhin gehören beispielsweise die Schilderungen des *Speculum Virginum* [268] sowie Hildeberts von Tours [268a] und Serlos von Bayeux (ca. 1050-1113/22) [269], die die Reklusin Athalisa bezw. die adlige Witwe Muriel in ihrem Entschluss zu einem gottgeweihten Leben bestärken möchten. Doch auch ohne zweifelhafte Gewährsleute gibt es genügend konkrete Angaben, aus denen hervorgeht, dass Skandale nicht geleugnet werden

[263] Anselmus Cant., *ep.* 243 (früher 3, 57)-*Opera* 4, 153, 14 f.

[264] Für Hildebert zusammengestellt: von Moos 208-213; oft u. a. in der volkssprachigen Dichtung: C. J. Merk, *Anschauungen über die Lehre und das Leben der Kirche im altfranzösischen Heldenepos, Zeitschr. für roman. Philologie*, Beiheft 41, Halle/Saale 1914, 5[14], 9 f.

[265] Bernardus Scholasticus Andegavensis, *De miraculis s. Fidis* 22-*PL* 141, 163 A.

[266] Portmann, *Darstellung* 130.

[267] Wolfher, *Vita Godehardi prior* 30-*MGh SS* 11, 190, 39-41.

[268] Bernards, *Speculum Virginum* 48 f., 53 f.

[268a] Hildebert von Tours, *ep.* 1, 14, 21-*PL* 171, 181 A, 193 C-195 A; von Moos 220.

[269] Manitius 3, 871.

können [270]. Das Gesamtbild darf also nicht ausschliesslich mit hellen Farben gemalt werden; umgekehrt geht es nicht an, unbesehen Berichte über Schattenseiten und kritische Worte allein aus theologischen Vorurteilen herzuleiten und als unbrauchbar abzutun. Denn immerhin existiert ein bestimmter Typ der klerikalen Auseinandersetzung mit der Frauenfrage, bei dem auch nicht das leiseste Ressentiment gegen das andere Geschlecht mitschwingt: das Gedächtnis der eigenen Mutter.

Das Lob der eigenen Mutter

Hermann der Lahme (1013-1054) aus dem Bodenseekloster Reichenau kommt zweimal auf seine Mutter Hiltrud zu sprechen [271]. Zum Jahre 1009 bringt er in seiner Chronik keine andere Nachricht als die Heirat seiner Eltern. Von der Mutter nennt er die Eltern und den Umstand, dass sie 15 Kinder geboren hat. Ausführlicher wird Hermann bei Hiltruds Todesjahr 1052. Als sie nach 43jähriger Ehe im Alter von ungefähr 60 Jahren stirbt, hinterlässt sie dem Gatten 7 Kinder. Der Text der Chronik beschränkt sich auf die Tatsachen: Hiltrud erleidet den Tod mit christlicher Fassung; sie hat für ihr Grab selbst Vorsorge getroffen. Das anschliessende knappe Lob der Verstorbenen als gottesfürchtig, gütig, wohltätig und fromm wird im Epitaph, das mit seinem vollen Umfang von 32 Zeilen in die Chronik aufgenommen ist, weiter ausgemalt. Hiltruds Wohltätigkeit offenbart sich, wenn sie den Armen auf vielfältige Weise mit Rat und Tat hilft; gläubige Gesinnung bezeugt sie durch häufiges Gebet, Askese und Wallfahrt, oftmaligen Besuch des Gottesdienstes, zuletzt durch mehrmaligen Empfang des Busssakramentes. Wei-

[270] Ehebruch und Gattenmord: Thietmar von Merseburg, *Chron.* 8, 3 ed. R. Holtzmann (*Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung, MGh SS. rer. germ. Nova series* 9), Berlin [2]1955, 496, 5-8; 497, 5-8; Ehebruch: Lanfranc von Bec, *ep.* 51-*PL* 150, 545 D-546 A; Kaufmannsfrau Ida betrügt abwesenden Gatten: Fulcoius von Beauvais, *ep.* 8-ed. M. L. Colker, *Fulcoii Belvacensis epistulae, Traditio* 10 (1954) 228-230.

[271] Hermann von Reichenau, *Chron.* (1009) *MGh SS* 5, 119, 13 f.; (1052) 130, 34-131, 26.

ter kommen zur Sprache: eheliche Treue, Sorge für die Familie, ein mildes, friedfertiges, bei aller grundsätzlich festen sittlichen Haltung verständnisvolles und geduldiges Wesen. Die für die Zeichnung der idealen Gräfin notwendigen Züge fehlen nicht: die Anerkennung des Seelenadels, der den Geburtsadel übersteigt, und der Hinweis auf die allgemeine Beliebtheit. Für die theologische Wertung bedient sich der geistliche Sohn ebenfalls der herkömmlichen Sehweise und Sprache: Hiltrud ist trotz aller Tugend ein Mensch mit Fehlern und, seit sie diese elende Welt verlassen hat, auf die Fürbitte der Lebenden angewiesen. Beachtung verdient, wie Hermann die verbreitete biblische Antithese Maria-Martha ausnutzt: seine Mutter hat sich mit dem Teil Marthas begnügt, und dieser Teil ist ein guter Teil. Aus dem Zusammenhang ist zu schliessen, dass der Ausdruck «Begnügen» (*satagere*) nicht einen Tadel meint, sondern echte Einsicht in die persönliche Lebensaufgabe bezeichnet; anderenfalls wäre der folgende Gedanke, der Respekt vor der Übereinstimmung zwischen Reden und Tun — ein Motiv, von dem offen bleibt, ob es sich hier wiederum um einen Topos handelt — keine sinnvolle Fortsetzung.

Jünger als der Reichenauer Geschichtsschreiber ist Odo von Beauvais, ein *sacerdos* aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, von dem sich ein paar kurze Gedichte, u. a. auf Wilhelm den Eroberer († 1087), erhalten haben. Seiner Mutter Hadviza widmet er bei ihrem Heimgang fünf Zeilen [272]. Als Jungfrau hat sie jungfräulich, als Gattin treu, dann über 40 Jahre als Witwe in allen Ehren gelebt; der am 5. August eines nicht zu ermittelnden Jahres Entschlafenen erhofft der Sohn baldigen Zutritt zum ewigen Licht. Irgendeine, den Rahmen des Typus sprengende, die Verstorbene oder den Dichter näher charakterisierende Bemerkung sucht man vergebens.

Aus der Nähe von Beauvais stammt Guibert von Nogent (1053-1121), dessen Autobiographie zwar erst 1115 niedergeschrieben wird, aber an den in Betracht kommenden Stellen sich auf das 11. Jahrhundert bezieht. Zahlreiche Ein-

[272] M. L. Colker, *Anecdota mediaevalia*, *Traditio* 17 (1961) 473.

zelheiten teilt er über seine Mutter mit [273]: Kaum heiratsfähig wird sie der Familie des gleichfalls noch jugendlichen künftigen Gatten übergeben. Als die Ehe dann mehr als sieben Jahre unvollziehbar bleibt, gibt sie trotz aller Misshelligkeiten von seiten der Schwiegermutter, trotz der Drohung, sie nach Hause zurückzuschicken oder einem anderen Mann zuzuführen, trotz der Versuche, ihre Ehe anzufechten, ja trotz der zeitweiligen Untreue des Gatten den einmal geschlossenen Bund nicht auf, lässt sich zu nichts Unehrbarem bewegen und hält an dem *officium thalamorum* fest. Nach dem Tod des Gemahls, der 8 Monate nach der schwierigen Geburt Guiberts in auswärtiger Gefangenschaft stirbt, gedenkt sie seiner oft in ihren Gesprächen und Gebeten; sie hält ihn für verdammt und wird in einer Vision über seine Leiden belehrt. Eine neue Ehe einzugehen, lehnt sie ab. Um Guibert, ihren Jüngsten, zeigt sie sich zeitlebens besorgt. Sie lehrt ihn beten, kümmert sich um eine passende Ausbildung, näht ihm persönlich die Kleider. Die Absicht, dem Sohn eine kirchliche Pfründe zu verschaffen, gibt sie freilich um ihrer kirchenpolitischen Überzeugung willen auf, um nicht mit Simonisten in Verbindung zu treten. Sie erreicht jedoch, dass Guibert im Kloster Flaix aufgenommen wird, wohnt seiner Einkleidung von fern bei und wacht über seinen geistlichen Fortschritt. Mit der Erhebung Guiberts zum Abt von Nogent kann sie sich wegen seiner Unerfahrenheit in Verwaltungsgeschäften nicht befreunden. Die religiöse Einstellung der Mutter wird eingehend geschildert. Frömmig-

[273] Guibert von Nogent, *de vita sua* 1, 2-4, 7, 12-15, 18 f.; 2, 4-*PL* 156, 839 D-842 B, 843 D, 849 B, 856 D-862 C, 864 B-865 B, 865 D-866 B. 874 BC, 876 B-879 A, 882 AB, 902 A-903 A. Über Guiberts Mutter Huyghebaert 351 f.; zu deren Rolle im Aufbau der Autobiographie Misch 3/2, 120-131; über das ganze Werk Misch 108-162. Zum Leben Guiberts A. de Meyer et J. M. de Smet, *Notes sur quelques sources littéraires relatives à Guigue* Ier, *cinquième prieur de la Grande Chartreuse*, *Rev. Hist. Eccl.* 48 (1953) 168-172; zu seiner theologiegeschichtlichen Bedeutung Ott 17 f.; für die sonstige Würdigung neuerdings J. Chaurand, *La conception de l'histoire de Guibert de Nogent* (1053-1124), *Cah. Civ. méd.* 8 (1965) 381-395; Kl. Schreiner, *Discrimen veri ac falsi. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters*, *Archiv für Kulturgeschichte* 48 (1966) 31-33.

keit und Gottesfurcht, näherhin die Angst, Gott zu beleidigen, durchziehen ihr Leben. Von früh an plagt sie die Furcht vor einem plötzlichen Tod und vor der ewigen Verwerfung. Visionen und Erscheinungen bestärken sie in dieser Sorge. Als der Gatte in die Gefangenschaft Wilhelms des Eroberers gerät, legt sie sich ein besonderes Fasten auf, um seine Freiheit zu erflehen. Verwitwet wohnt sie fast täglich der Messfeier und dem nächtlichen Stundengebet bei. Ihre Sündenangst treibt sie, unter der Gewandung ein Busskleid zu tragen. Sobald der Sohn 12 Jahre alt wird, zieht sie sich in eine klosternahe Zelle zurück und beginnt unter der einseitigen und ungeschickten Anleitung einer älteren Klausnerin ein überstrenges Leben. Sie kleidet sich ärmlich, schneidet sich die Haare ab, beichtet beinahe täglich [274], betet oft die sieben Busspsalmen, ja verzweifelt an ihrem Heil. Ihrem Wunsch, den Schleier zu empfangen, kommt Guibert anfangs unter Berufung auf einen Rat seines Lehrers Anselm, damals noch Abt in Bec, nicht sofort, vielmehr erst drei Jahre vor ihrem Tod nach. Sterbend betet sie darum, dass die Söhne, die bei dem Tod der Mutter abwesend sind, wenigstens nicht ewig verloren gehen. Über die religiöse Charakteristik hinaus notiert Guibert bloss einige bekannte Züge : Bescheidenheit, ernstes und wortkarges Benehmen, eine äussere Erscheinung, an der sich die innere Tugendhaftigkeit ablesen lässt. Wegen ihrer Wohltätigkeit und Frömmigkeit geniesst sie allgemeines Ansehen. Der Witwe rühmt der Sohn sparsame Lebensführung nach. Im ganzen besitzt dank der vielen Einzelangaben Guiberts Würdigung trotz des

[274] Häufige Beichte für Witwen empfiehlt auch Petrus Damiani, *ep.* 8, 14-*PL* 144, 491 CD. Ähnliche Zeugnisse über die Beichthäufigkeit im 11. Jh. P. Browe, *Die Pflichtbeichte im Mittelalter*, *Zeitschr. für katholische Theologie* 57 (1933) 343, 345 ; ein abweichendes Urteil P. Anciaux, *La Théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle* (Universitas cath. Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae 2, 41), Louvain-Gembloux 1949, 36. Tägliches Beichten ist auch nahe gelegt im *Liber de vera et falsa paenitentia* 5, 14-*PL* 40, 1118 (vgl. auch 5, 13 PL 40, 1117) ; zur Datierung der Schrift auf die Mitte des 11. Jh. P. Schmoll, *Die Busslehre der Frühscholastik* (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar München 3/5), München 1909, 9 f. ; Anciaux 15 f.

gekünstelten Stils grosse Wirklichkeitsnähe. Gewiss läuft die Zeichnung im Ergebnis wieder auf das übliche Schema heraus ; doch sind nicht alle traditionellen Motive vertreten, so fehlt u. a. der bei einer Ministerialengattin an sich zu erwartende Hinweis auf die adlige Geburt.

Der Gedanke an die Mutter ist im kirchlichen Schrifttum ein beliebtes Thema, längst ehe Martin Luther (1483-1546) es aufgreift [275], und es beschränkt sich keineswegs auf die autobiographische Literatur, sondern erfasst nicht minder die erbaulichen Schriften. Von der Zeit der Kirchenväter an bis zum *Speculum Virginum* [276], mit dem möglicherweise die Schwelle des 11. Jahrhunderts schon überschritten wird, greifen die seelsorglichen Anweisungen für die Insassen von Frauenklöstern wiederholt zu dem Hilfsmittel, die Erinnerung an die eigene Mutter zu wecken. Weil gerade bei weiblichen Konventen die Einheit der Klosterfamilie nicht unnötig belastet werden soll und daher seit alters durchaus zu Recht Abstand von der leiblichen Verwandschaft gepredigt wird, wirkt der Hinweis auf die Mutter wie ein Stilbruch und ein Mangel an Konsequenz. Rechtfertigen lässt sich die Rückwendung des Blicks nur bei einer höchst bedeutsamen Zielsetzung. In der Tat steht die Rückschau dann auch im Dienste eines der zentralen Probleme für das klösterliche Selbstverständnis : es geht darum, die Nonnen vor unangebrachten Überheblichkeit zu warnen und eine falsche Deutung der alten Lehre von den drei kirchlichen Ständen der Jungfrauen, Witwen und Eheleute [277] zu verhindern. Unverhohlen spricht das *Speculum Virginum* den Zusammenhang zwischen der Mahnung an die Mutter und dem Kampf gegen ein verkehrtes Standesbewusstsein aus : *Non leveris,*

[275] Polemik gegen Seb. Franck (1499-1542) im Vorwort zu JOH. FREDER, *Dialogus dem Ehestand zu Ehren*, Wittenberg 1545 ; abgedruckt D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 54, Weimar 1928, 175.

[276] BERNARDS, *Speculum Virginum* 48 ; zum Vorrang der demütigen Ehefrau 51 f. (bei Augustin sei hinzugefügt *sermo* 354, 4, 4-*PL* 39, 1565) ; MANITIUS 2 (1923) 616.

[277] Nach CONGAR, *Les laïcs*, in : *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII* 86 begegnet die Lehre von den drei Ständen im 11. Jh. erst selten ; ob sich diese Vermutung bestätigt, bleibt zu prüfen.

Christi virgo, super viduam aut maritatam, quia et tu matrem maritatam habuisti, quam si non haberes, non esses ... legimus ... nonnullas matrimonialibus vinculis detentas tam ardenter sponsum demorantem in nuptiis exspectare [gemeint ist Christus als Bräutigam der Seele], *ut tardiores in professione sua viderentur virtutum fulgore praeire* [278].

Der Versuch, von der Begegnung mit einer konkreten Gestalt her ein allgemeines Gesetz zu gewinnen, wird keinem erspart, der nicht an den Phänomenen haften bleiben will. Wenn die kirchlichen Autoren über die eigene Mutter sprechen, wenn sie das Bild der Fürsten oder der Frau und Mutter zeichnen, sind es augenblicksbedingte, vordergründige Anlässe, oft genug pastorale Erfordernisse der Stunde, die sie zum Reden und Schreiben zwingen. Falsch wäre jedoch die Annahme, dass an theologische Prinzipien orientierte grundsätzliche Reflexion vernachlässigt worden wäre.

Gleiches Recht für die Frau

Die Gesellschaft des 11. Jahrhunderts ist von Wehrwesen, Krieg, Fehde und Rittertum eindeutig geprägt [279] und deshalb nahezu verpflichtet, den Mann für den eigentlichen Träger des Geschehens anzusehen und ihm Vorrechte zuzuerkennen. Es ist das unbestreitbare Verdienst des kirchlichen Rechtes, genauer des geistlichen Eherechtes, der Idee männlicher Privilegien widersprochen und gleiches Recht für Mann und Frau, Gleichberechtigung der Frau, gefordert zu haben. Dass es bloss e i n Gesetz gibt für Mann und Frau, betont mit Nachdruck Petrus Damiani [280]. Denselben Standpunkt vertreten sowohl Burchard von Worms (965-1025) [281] als auch

[278] *Speculum virginum*, pars I TRIER, *Dombibliothek*, Hs. 132, f. 6ra; pars VI KÖLN, *Hist. Stadtarchiv*, Hs. W fol. 276 a, f. 54r/v.

[279] Zur theologischen Wertung des Rittertums u. a. Bonizo von Sutri, *liber de vita christiana* 7, 28-PERELS 248 f. Auf die von der germanistischen Wissenschaft viel behandelte Frage des ritterlichen Tugendsystems kann hier nicht eingegangen werden.

[280] Petrus Damiani, *opusc.* 18, 1, 4-*PL* 145, 393 A.

[281] Burchard von Worms, *Decreta* 9, 27, 77-*PL* 140, 819 B, 828 D.

Bonizo von Sutri [282], allerdings nicht mit eigenen Worten, sondern beim Rückgriff auf eine fränkische Synode des 8. Jahrhunderts (wohl Compiègne 757) [283]. Die theologischen Sprecher der Karolingerzeit stehen nicht zurück und unterstreichen den Gedanken ebenfalls, so namentlich Jonas von Orléans (ca. 780-843) [284]. Tatsächlich handelt es sich um eine Anschauung, die in der christlichen Antike bereits bezeugt ist. Im 4. Jahrhundert kennen sie Laktanz [285] und Ambrosius (340-397) [286]. Papst Innozenz I (402-417) [287], Hieronymus (ca. 347-419/20) [288] und Caesarius von Arles (470/71-542) [289] bekennen sich zu derselben Auffassung und nehmen das Prinzip als spezifisch christliche Überzeugung in Anspruch; ähnlich äussert sich Augustin (354-430) [289a]. Wirklich spielt der Gedanke dann später nicht allein im Kirchenrecht [290], sondern auch in der Verkündigung und in der Heidenmission eine Rolle. Bischof Otto von Bamberg (ca. 1060-1139) bezeugt, auch wenn seine Stellungnahme erst in den Lebensabschnitt jenseits der Jahrhundertwende fällt, dass die Glaubensboten der Zeit das Lehrstück nicht unterschlagen haben. Er tadelt die Frauen der heidnischen Pommern, dass sie die weibliche Säuglinge nicht aufziehen wollen, sondern umbringen und verlangt gleiche Sorgfalt für die weiblichen

[282] Bonizo von Sutri, *liber de vita christiana* 8, 35-PERELS 262. Zur Gleichheit aller Christen 8, 28-PERELS 260; LEWALD 68.

[283] *MGh Capitularia regum Francorum* 1 (1883) 38, 16. Dazu HAUCK 2, 38.

[284] Jonas von Orléans, *De institutione laicali* 2, 4-*PL* 106, 177 BC, vgl. 176 A. Dazu CHÉLINI, in *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII* 45, 47 f.

[285] Lactantius, *Divinarum institutionum liber* 6, 23-*CSEL* 19, 568, 10-12; *Epitome* 61, 8-*CSEL* 19, 748, 10-13.

[286] Ambrosius, *Exameron* 5, 7, 18-*CSEL* 32, 153, 5-8.

[287] Innocentius I, *ep.* 6, 4, 10-*PL* 20, 499 B.

[288] Hieronymus, *ep.* 77, 3-*CSEL* 55, 39, 15-17, vgl. 11-13.

[289] Caesarius von Arles, *sermones* 42, 3; 43, 3-*CC* 103, 187 (= Morin 179, 1 f.), 191 (= Morin 183, 1 f.). Vgl. Ps.-Augustin, *sermones* 288, 3; 289, 3-*PL* 39, 2290, 2292.

[289a] Augustinus, *de adulterinis conjugiis* 2, 8, 7-*CSEL* 41, 389, 13 f.

[290] Ivo von Chartres, *Decr.* 8, 214-*PL* 161, 628 D; Gratian, *Decr.* c. 23 C. XXXII q. 5, vgl. Corpus Juris Canonici-ed. AEM. FRIEDBERG, Leipzig 1879, 1, 1138. Dazu BARTSCH 55[5].

wie für die männlichen Neugeborenen [291]. Otto erklärt die — völkerkundlich auch anderwärts nachgewiesene [292] — Tötung der Mädchen als unnatürlich, weil nicht einmal die vernunftlosen Tiere sie kennen, und fügt eine christliche Begründung hinzu : Gottes Sache ist es, sowohl den Mann als auch die Frau hervorzubringen. Im Zusammenhang gelesen, kann das Argument nur bedeuten, dass Gott das Geschlecht des Menschen bestimmt und folglich der Mord an den Mädchen Gottes Entscheid nicht anerkennen will.

Burchard und Bonizo begründen — hier eins mit den fränkischen Kanonisten — das gleiche Recht für Mann und Frau anders, nämlich biblisch (Mt 23, 9) : alle Menschen haben ein und denselben Vater im Himmel. Die Motivierung verrät, dass für eine solche Sicht die Gleichheit der Geschlechter aus der Anwendung eines weiter gespannten Gleichheitsdenkens sich ergibt. Die Erschaffung durch den einen Schöpfer hat zur Folge, dass nicht allein Mann und Frau, sondern die Menschen schlechthin gleich sind. Seit der karolingischen Theologie [293] kommen die kirchlichen Schriftsteller, ohne dass sich über engere Verbindung oder gar quellenmässige Abhängigkeit etwas ausmachen lässt, solange die Geschichte des Motivs nicht näher erforscht ist, immer wieder auf diese

[291] Herbord, *Dialogus de vita Ottonis episc. Babenbergensis* 2, 18, 33-*MGh SS* 20, 733, 20-25 ; 741, 35-38 ; Ebo, *Vita Ottonis* 2, 12-*MGh SS* 12, 851, 15 f. W. KÜMMEL, *Die Missionsmethode des Bischofs Otto von Bamberg und seiner Vorläufer in Pommern* (*Allgemeine Missionsstudien* 4), Gütersloh 1926, 39 f., geht auf die Nachricht nicht näher ein.

[292] Aus der reichen Literatur seien erwähnt : H. LECLERCQ, *Alumni* I, *DACL* 1 (1907) 1289 ; MAU, *Aussetzung*, PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 2/2 (1896) 2588 f ; E. WEISS-W. KROLL, *Kinderaussetzung*, ebd. 11/1 (1921) 463-472 ; SCHREIBER, *Mutter und Kind* 10[28], 12 ; ferner für die Preussenmission des 13. Jh. BLANKE, in : BEUMANN, *Heidenmission* 352 f. Für die entsprechende Grundhaltung des profanen Rechts, das die Geburt von Söhnen höher wertet als die Geburt von Mädchen, u. a. FEHR 6.

[293] R. FAULHABER, *Der Reichseinheitsgedanke in der Literatur der Karolingerzeit bis zum Vertrag von Verdun* (*Histor. Studien* 204), Berlin 1931, 25-27 ; M. H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit* (*Bonner histor. Forschungen* 32), Bonn 1968, 363-366, 369.

Lehre zurück. In einer Welt, die sich ständisch organisiert, ist sie das bedeutsame kirchliche Korrektiv, das auf die Relativität jedes Stufensystems und einer Ordnung nach Geburtsständen aufmerksam macht. Für die Geistlichen des 11. Jahrhunderts ist das Gleichheitsprinzip kirchliche Zustände- und Gesellschaftskritik, von Evangelium und Glaube her ein Gegengewicht gegen die Übermacht äusserer Lebensbedingungen. Der Geschichtsschreiber Thietmar von Merseburg (975-1018) geht oft genug auf die sozialen und ständischen Unterschiede ein, streicht aber den Gleichheitsgedanken klar heraus [294]. Der Reformer Petrus Damiani betont beinahe drohend, dass der Besitz irdischer Macht nichts an der Gleichheit ändert, und ergänzt die theologische Beweisführung durch einen weiteren Grund : die Menschen sind sämtlich gleich, weil sie nicht nur denselben Ursprung, sondern auch dasselbe Ende haben [295]. Im nämlichen Sinn erinnert Gregor VII daran, dass für den Wert eines Menschen vor Gott nicht Reichtum oder gesellschaftliche Stellung den Ausschlag geben [296].

Im nächsten Jahrhundert wird Hugo von St. Viktor († 1141) [297] die Gleichberechtigung der Frau aus dem biblischen Bericht über ihre Erschaffung (Gen. 2, 22) ableiten : sei die Frau aus dem Haupt oder den Füssen des Mannes gebildet, so zeige sich darin ihr Auftrag zur Leitung bezw. zum Dienst ; der Ursprung aus der Seite verrate hingegen ihre Gleichheit. Dieselbe Auslegung der Genesisstelle begegnet bei Petrus Lombardus (ca. 1095-1160) [298] und in seinem Umkreis bei Gandulf von Bologna (1160/70) [299], ferner in der Porretanerschule

[294] A. SCHNEIDER, *Thietmar von Merseburg über kirchliche, politische und ständische Fragen seiner Zeit, Archiv für Kulturgeschichte* 44 (1962) 68 f.

[295] Petrus Damiani, *opusc.* 56, 9-*PL* 145, 818 B.

[296] Gregor VII, *Reg.* 8, 22-CASPAR 564, 15 - 565, 12.

[297] Hugo von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* 1, 6, 35 ; 2, 11, 4-*PL* 176, 284 C, 485 A. Dazu M. MÜLLER, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jh. bis Thomas von Aquin*, Regensburg 1954, 78 ; ALLARD 34 f.

[298] Petrus Lombardus, *Sent.* 2, 18, 2 (Quaracchi n. 141 p. 388).

[299] Gandulf von Bologna, *Sent.* 2, 164 ed. J. DE WALTER (Vindobonae 1924) 242, 15-19.

bei Simon von Tournai (ca. 1130-1201) [300], endlich im 13. Jahrhundert nicht bloss bei Thomas von Aquin (1225-1274) [301], sondern auch in der volkssprachigen Gemeindeliteratur, nämlich bei dem sog. Schwarzwälder Prediger [302]. Vor der Folgerichtigkeit der anderen, die Frau nun auch **socia** des Mannes zu nennen, scheuen freilich Gandulf und der deutsche Prediger zurück. Selbst der Aquinate, der öfter die Gleichheit der Frau in der Ehe unterstreicht, benutzt den Ausdruck nur vereinzelt; sonst greift er zu einer Umschreibung und spricht abschwächend von einer *socialis coniunctio* oder von einer *quaedam socialis vita matrimonii*. Soweit bisher festzustellen ist, tritt das ganze Motiv im Bereich Anselms von Laon († 1117), in den Sentenzensammlungen und bei anderen Zeitgenossen wie Rupert von Deutz († 1129/30) [303], Honorius Augustodunensis [304] und Petrus Comestor (ca. 1100-ca. 1179) [305] nicht auf. Dennoch braucht die Theorie nicht von dem Viktoriner zu stammen, sondern kann auf die Schrift-

[300] Simon von Tournai, *Institutiones in s. paginam* 6, 22 ed. R. HEINZMANN (*Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes*, Neue Folge 1), Paderborn 1967, 55 f, 79-81.

[301] Thomas von Aquin: *socia*: In I Cor. 7, 1; *socialis coniunctio*: S. theol. 1 q. 92 a. 3 c; *quaedam socialis vita matrimonii*: S. theol. 2/2 q. 57 a. 4 c; ohne *socia* ferner Sent. 2 d. 18 q. 1 a. 1; Gleichheit in der Ehe: In I Cor. 7, 1; S. theol. 2/2 q. 32 a. 8 ad 2; vgl. auch 1 q. 93 a. 4 ad 1; Suppl. q. 64 a. 3 c. Zu dem ganzen Problem A. MITTERER, *Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas, Zeitschr. für katholische Theologie* 57 (1933) 491-556, bes. 535, 540, 543. Die Stellenauswahl bei BARTSCH 50-55 und VON WALTER, Frauenlos 45, ist zu eng und daher einseitig.

[302] F. K. GRIESHABER, *Deutsche Predigten des XIII. Jahrhunderts* 2, Stuttgart 1846, 20; dazu XXVI, XXXVIII. Vgl. BARTSCH 54. Nicht benutzt ist diese Stelle in der neuesten Behandlung des Zyklus: G. STAMM, *Studien zum Schwarzwälder Prediger* (*Medium Aevum. Philologische Studien* 18), München 1969.

[303] Rupert von Deutz, *De trinitate et operibus eius.* In Gen. 2, 7, 34-37-*PL* 167, 252 BC, 281 D-285 A; *Comm. in ev. Joannis* 2-*PL* 169, 274 D-292 A = *CC cont. med.* 10, 97-118.

[304] Honorius Augustodunensis, *Speculum eccl., Ad conjugatos-PL* 172, 867 C-870 C.

[305] Petrus Comestor, *Hist. schol.*, Gen. 16-18-*PL* 198, 1069 D-1071 B.

auslegung der Kirchenväter zurückgehen [306]. Dann allerdings hätte sie dem 11. Jahrhundert genau so bekannt sein müssen.

Der Frau die gleiche Stellung wie dem Manne zuzubilligen, ist für Hugo und theologische Denker deshalb schwierig, weil sie es vermeiden wollen, zu der Bibel in Widerspruch zu geraten. Man orientiert sich mit einer unleugbaren Einseitigkeit an Gen. 3, 16, während an Gal. 3, 28 kaum gedacht wird [307]. Auch hat die frühere Exegese anders als die moderne Wissenschaft [308] zu wenig gesehen, wie eindeutig sich Jesus selbst für den Schutz der Frau und die Aufwertung ihrer juristisch und menschlich bedrohten Position einsetzt. Augustin hat sich seinerzeit so geholfen, dass er der Frau Gleichheit bezüglich der Geistnatur zuspricht, sie der Leiblichkeit nach jedoch dem Manne unterordnet [309]. Hugo versucht eine andere Lösung : er macht die Verschiedenheit zur Voraussetzung für die Ehe (*nequaquam inter pares esse debuit*) [310]. So kann er an der Gleichheit festhalten und dennoch in der Lehre von der Ehe einen Unterschied zwischen Stärke und Schwachheit, Höherem und Niederem zulassen. Im 11. Jahrhundert ist ein ähnlich mühsamer — keineswegs originaler — Ausgleichsversuch bei Petrus Damiani zu beobachten [311]. Gen. 2,22 lehrt nach seiner Meinung zwei Wahrheiten : einerseits ist die Frau schwächer als der Mann, andererseits ist, damit Eva kraftvoll (*fortis*) würde, der Mann während der Erschaffung der Frau in einen Zustand der Schwäche versetzt worden (*debilior factus est*). Nicht minder laviert Bonizo [312] : er bekämpft die Ausübung der Regierungsgewalt durch Frauen, weist aber den Vorwurf einer Missach-

[306] Die im Apparat der Quaracchi-Ausgabe des Petrus Lombardus verzeichneten Stellen aus der patritstischen Literatur versagen für den speziellen Fragepunkt.

[307] VON WALTER, *Frauenlos* 13 f.

[308] Aus der nichtkatholischen exegetischen Literatur sei angeführt : H. BRAUN, *Jesus, der Mann* aus *Nazareth, und seine Zeit* (*Themen der Theologie* 1), Stuttgart 1969, 103, 120.

[309] Augustinus, *Confessiones* 13, 32-*CSEL* 33, 384, 20-22.

[310] Hugo von St. Viktor, *De b. Mariae virginitate* 4-*PL* 176, 874 D ; ALLARD 60 f.

[311] Petrus Damiani, *opusc.* 60, 8-*PL* 145, 845 C.

[312] Bonizo von Sutri, *liber de vita christiana* 7, 29-PERELS 250, 13-16.

tung des weiblichen Geschlechts weit von sich. Die Frauen haben statt Schelte und Verachtung vielmehr Lob und Verehrung verdient. Als theologische Stütze verwendet er einen Gedanken, der u. a. in Briefen Gregors VII [313] und Hildeberts von Tours [314] wiederkehrt: Christus ist den Frauen nicht mit Verachtung begegnet, sondern hat im Gegenteil anerkannt, dass sie anders als die Apostel am Kreuz nicht geflohen sind, und sie deshalb als Boten der Auferstehung zu den furchtsamen Männern gesandt.

Anzunehmen, die Kirche des 11. Jahrhunderts oder ihr literarisches Sprachrohr, die Theologie der Epoche, habe sich in der Frauenfrage über der Empfehlung des Klosterlebens erschöpft und für die Frau in der Welt kein Ohr gehabt, sie sei, von der Idee der Weltverachtung gepackt, weder bereit noch fähig gewesen, den weltlichen Gegebenheiten Ehe, Familie, Besitz, soziale Aufgabe Rechnung zu tragen, oder sei gar, manichäisch infiziert, in der Mehrzahl ihrer Diener der Misogynie erlegen, wäre ein grobes Missverständnis und eine üble Verzeichnung der Tatsachen. Das Studium der historischen Quellen führt, sobald sich die Aufmerksamkeit Teilfragen zuwendet, zu einem anderen Ergebnis. Der Prozess der Umschichtung, der damals einsetzt, greift über die Kirche, die um eine neue *libertas* streitet, und die Kommunen, denen es gelingt, grössere Selbständigkeit von Grafen und Königen zu erreichen, hinaus und erfasst schon bald die Frauen. Nicht infolge spektakulärer Aktionen, sondern unauffällig und verborgen beginnen sich die Verhältnisse zu ändern [315]. Ohne Zweifel ist das 11. Jahrhundert nicht reif,

[313] Gregor VII, *Reg.* 1, 85-CASPAR 122, 14-27.

[314] Hildebert von Tours, *ep.* 1, 9-*PL* 171, 161 B; VON MOOS 214.

[315] Für die neue Stellung der Frau in den folgenden Jahrhunderten seien aus der grossen Zahl von Arbeiten hervorgehoben: KOWALSKI 125-127; HERZOG 10, 140, 143-148; SEVERUS-BOGLER, *Rittertum und Frauenehre* 98-103; PLANITZ 90, 193, 204; HAMPE 231; VOGELSANG 84; H. DE BOOR, *Die höfische Literatur*, in: H. DE BOOR UND R. NEWALD, *Geschichte der deutschen Literatur* 2, München[5] 1962, 9 f. Auf die Rolle der Frau im Zeitalter des Minnesangs kann hier nicht eingegangen werden; die Forschung ist inzwischen weit hinausgekommen über das, was bei FINKE 90-95; G. KRAUSE, *Das Frauenideal im deutschen Sang der Hohen Minne* (phil. Diss.), 1934, zu lesen ist.

für die Rechtsstellung der Frau, sei es in der Kirche, sei es in der Gesellschaft, eine allseitig befriedigende, abschliessende Lösung zu liefern. Man wird ihm aber nicht das Zugeständnis verweigern können, dass — wie auch immer die Wirklichkeit ausgesehen haben mag — für die Theorie neue Wege gebahnt worden sind.

— Aufmerksam gemacht sei auf die Notwendigkeit, die Gleichheitsidee innerhalb der mittelalterlichen Theologie weiter zu verfolgen; jedenfalls gehören in den Umkreis dieser Vorstellung die Totentanzbilder und das reiche Schrifttum der *Ars moriendi*.

La violence et ses remèdes en Flandre au XIe siècle

par

H. PLATELLE

(*Lille*)

Deux problèmes posés par la Vita Godeliph

La vie de sainte Godelieve nous présente l'histoire d'un meurtre (une épouse tuée par son mari), d'un meurtre non puni (aucune trace de poursuite judiciaire), d'un meurtre peut-être suivi d'une pénitence (si du moins des sources tardives méritent quelque créance) [1].

Deux problèmes ainsi s'imposent à notre attention : pourquoi cette absence de châtiment? Cette pénitence est-elle réelle? Ces problèmes, nous allons essayer dans ce préambule de bien les poser, à l'aide de quelques rapprochements — car il n'est pas de véritable connaissance sans un certain clavier de comparaisons ; nous ferons ainsi le point. Après quoi, sur la base de ces réflexions préliminaires, nous pour-

[1] La première vie de sainte Godelieve a été écrite par Drogon de Bergues pour obtenir l'élévation des restes de la sainte, c'est-à-dire sa canonisation, ce qui fut réalisé en 1084. Ce texte primitif a été publié seulement en 1926 par M. COENS, *La Vie ancienne de sainte Godelieve de Ghistelles par Drogon de Bergues*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XLIV, 1926, pp. 102-137. Les *A.S.* Jul ; t. II, pp. 359-444 avaient au XVIIe s. publié trois autres vies : un remaniement de Drogon, contenu dans un manuscrit d'Oudenbourg du XVIe et considéré à tort par l'éditeur bollandiste comme le texte primitif ; un abrégé de Drogon fait par Surius en 1573 ; enfin la *Legenda Anonymi* antérieure à 1349, ouvrage plein de fables. Voir aussi sur ces textes *Monasticon belge*, t.III, 1er fasc. (N. Huyghebaert) p. 239-240 et 246-247.

rons entreprendre une étude plus large, qui nous permettra de saisir ces problèmes dans une lumière nouvelle.

1° *L'absence de châtiment.*

Le premier châtiment auquel pouvait penser l'hagiographe, c'était la punition céleste, œuvre de la justice immanente, comme on en voit tant d'exemples dans les vies de saints. Reportons-nous, par exemple, au cas de saint Gengulfus (en français : Gengoulph, Gengou ou Gingolf) qui offre une certaine parenté avec celui de Godelieve [2]. Ici, c'est le mari qui est assassiné par l'amant de sa femme et cette mésaventure — survenue vers 760 et racontée par une *Vita* de la fin du IXe ou du début du Xe — valut même à ce saint le rôle peu reluisant de patron des maris trompés. Or la *Vita* nous dit que le meurtrier ne tarda pas à recevoir la peine de son crime : « ad instar Judae proditoris et Arii heresiarchae... diffusa sunt viscera ejus, sicque infelix, negatio spatio poenitendi, in cloacam descendit inferni ». Remarquons cette référence à Judas [3], car nous la trouvons également dans la *Vita Godeliph* écrite par Drogon. Au moment où le mari Bertulf feint une réconciliation avec Godelieve — en réalité pour l'envoyer à la mort — l'hagiographe évoque le souvenir de Judas, qui trahit son maître dans un geste d'affection, et il annonce pour le meurtrier un châtiment semblable : « habebitur par poena, aequum pondus tibi in proprio scelere » [4]. Le thème du châtiment divin s'offrait donc de lui-même au rédacteur ; s'il ne l'a pas exploité, ne fut-ce que par une allusion, c'est que vraiment les faits réels ne s'y prêtaient pas et très probablement parceque Bertulf était encore en vie au moment où il écrivait, c'est-à-dire en 1084 ou peu avant.

[2] *Vita Gengulfi martyris*, *A.S.* Maii, t. II (1866), pp. 641-652. Ce saint Gengou, enterré à Varenne en Bourgogne, était connu en Belgique puisqu'il existait une collégiale Saint-Gengou à Florennes et qu'un abbé Gonzo, au milieu du XIe, raconta les miracles qui s'y étaient accomplis.

[3] Cf. *Actes*, I, 18 : « Suspensus crepuit medius et diffusa sunt omnia viscera ejus ».

[4] *Vita Godeliph*, c. 10, M. Coens, *op. cit.*, p. 134.

Donc pas de justice divine à l'œuvre. Mais pas davantage de justice humaine. Ici, à vrai dire, le silence de l'auteur est parfaitement explicable, si l'on admet son point de vue. Il a pris soin en effet de nous avertir dans le prologue qu'il ne parlerait que des origines de Godelieve, de son mariage, des mauvais traitements qu'elle a subis et de son martyre [5]. En somme, il voulait s'en tenir strictement à l'histoire de son héroïne — comme s'il craignait d'aborder des sujets dangereux — et il a tenu parole. Mais ce silence ouvre la voie à toutes les hypothèses.

Pour fixer les idées, faisons appel ici encore à un cas qui présente une analogie avec celui de Godelieve et qui appartient, cette fois, au XI^e s. : c'est l'histoire d'une femme de la région de Laon qui tua son gendre en 1094. Cet événement nous est raconté par deux versions locales de la chronique de Sigebert de Gembloux, enrichies d'additions (*l'auctarium Laudunense* et *l'auctarium Ursicampinum*) et la source ultime semble être un livre de miracles de Notre-Dame de Laon [6]. Donc une femme de Laon, injustement soupçonnée de relations coupables avec son gendre, finit par assassiner celui-ci, qu'elle rend responsable de cette accusation. Elle se confesse à un prêtre ; mais, quelque temps après, ce prêtre se prend de querelle avec elle et révèle son crime au cours de la dispute. Aussitôt les parents du mort intentent un procès devant le vidame de Laon ; la femme avoue et elle est condamnée à être brûlée vive. Elle est même, semble-t-il, remise aux parents de la victime pour l'exécution de la sentence, comme le suggère un détail du miracle final. En effet, le jour de l'exécution, la femme après une halte à la cathédrale de Laon où elle se recommande à la Vierge, est conduite au bûcher, mais là elle n'est pas atteinte par les flammes, malgré les efforts des parents de la victime

[5] *Ibid.*, p. 126.

[6] *Sigeberti auctarium Laudunense*, *M.G.H.*, *SS.*, t. VI, 445 (ces additions ont été faites avant 1154) ; *Sigeberti auctarium Ursicampinum*, *Ibid.*, p. 471 (récit beaucoup plus détaillé, addition faite entre 1155 et 1200). Le premier texte déclare : « Hoc autem miraculum in quodam libro in ecclesia beati Vicentii exaratum latius invenitur ». C'est très probablement la source du second récit.

qui remettent des fagots. On la ramène donc à la cathédrale pour une action de grâces et... elle meurt peu après.

Dans ce récit très riche, négligeons ce qui concerne le recours à la confession et le secret de la confession [7], pour ne retenir que ce qui touche à l'exercice de la justice. Les parents de la victime pouvaient suivre deux voies pour obtenir réparation : ou bien intenter une plainte en justice, ou bien avoir recours à la vengeance privée. Dans le cas présent, c'est la première voie qu'ils ont prise ; mais après la sentence, la condamnée leur est livrée pour qu'ils la mettent effectivement à mort, compromis — également attesté en Flandre [8] — entre l'action de la justice publique et la vengeance privée.

C'est devant un choix semblable qu'en 1070 les parents de Godelieve ont été placés. Qu'ont-ils fait ? Ont-ils même tenté quelque chose ? C'est le premier problème que nous voulions poser. Naturellement il est impossible de lui apporter une solution certaine, étant donné le silence complet et voulu de l'hagiographe. On en est donc réduit aux hypothèses. On connait celle du P. Coens exprimée en 1926 : le meurtre de Godelieve — accompli peut-être le 30 juillet 1070 — serait à replacer dans le cadre de la compétition dynastique ouverte par la mort de Baudouin VI [9]. Des troubles éclatent suscités par Robert le Frison, et finalement se déclenche une guerre civile où s'affrontent la partie nord du comté (dont les gens de Ghistelles) et la partie sud (dont les gens du Boulonnais). On en connait l'issue : la bataille de Cassel (22 février 1071) où périt Arnoul III et qui con-

[7] Sur ce sujet, voir L. HONORÉ, *Le secret de la confession*, Bruges, 1924.

[8] Cf. E. I. STRUBBE, *Het terechtstellen van den misdadiger door de familie van het slachtoffer in het vlaamsche recht der XIII^e eeuw*, dans *Annales de la société d'émulation de Bruges*, t. LXXI, 1928, pp. 87-91 ; parmi les textes cités la charte d'Arques, art. 28 (1231) : « De homicidio voluntario convictus parentibus vel cognatis occisi traditur occidendus ». Voir aussi F. L. GANSHOF, *Recherches sur les tribunaux de châtellenies en Flandre avant le milieu du XIII^e s.*, 1932, p. 47 et R. C. VAN CAENEGEM, *Geschiedenis van het strafrecht in Vlaanderen van de XI^e tot de XIV^e eeuw*, Brussel, 1954, pp. 242-243.

[9] *Op. cit.*, pp. 123-125.

sacre très vite le triomphe de Robert le Frison. Ces tumultes expliqueraient et la décision du meurtrier et l'impunité du crime. Hypothèse plausible, mais qui demeure fragile, car on n'a pas de véritable assurance quant à la date du meurtre de Godelieve. La date de 1070, traditionnelle, provient de la *Vita Anonymi*, source suspecte, dont nous allons parler à propos du second problème.

2° *La pénitence de Bertulf*

Nous trouvons le récit de cette pénitence dans un texte tardif, la *Vita Anonymi* — amplification romancée de la *Vita* de Drogon — qu'on ne peut mieux dater qu'en la plaçant entre 1188 et 1349 [10]. Le Bollandiste du Sollier qui l'a éditée au XVII[e] siècle la croyait de peu antérieure à 1349 [11]. Sous sa forme complète l'épisode qui nous intéresse comprend deux parties [12] : la première concerne la guérison d'une fille de Bertulf née d'un deuxième mariage et la fondation d'un monastère à Ghistelles ; la seconde relate la pénitence exemplaire de Bertulf et sa mort. Pour la première partie, nous pouvons sans doute repérer la source où l'Anonyme a puisé : une addition finale à la *Vita* de Drogon attestée en 1573 dans l'édition de Surius et évidemment plus ancienne [13]. Quant à la seconde partie — qui nous intéresse pourtant davantage — elle n'a pas d'autre garant que l'Anonyme lui-même [14]. Voici en bref la trame de son récit.

Bertulf, qui s'est remarié peu après la mort de Godelieve, a une fille, venue au monde aveugle. Celle-ci en grandissant

[10] Cf. *Monasticon belge*, t. III, 1[er] fasc. (N. Huyghebaert), p. 240.

[11] Cette *Vita* anonyme a été traduite du latin en flamand en 1349 ; Du Sollier en conclut que sa composition est de peu antérieure à cette date, car, étant donné la ferveur des fidèles de sainte Godelieve, on a dû s'empresser de leur fournir ce texte plein d'inédit, cf. *A.S.*, Jul., II, (1867), p. 369.

[12] *Ibid.* pp. 434-435.

[13] *Ibid*, p. 414.

[14] Le récit du *Catologus abbatum de Bergues* (du XVI[e] s.) est visiblement tiré de la *Legenda Anonymi*, cf. A. PRUVOST, *Chronique et cartulaire de l'abbaye de Bergues Saint-Winoc*, Bruges, 2 vol. t. I, p. 70 (1875). Il en est sans doute de même de la mention très brève de Meyerus, *Annales Flandriae*, lib. III, anno 1070 (cité dans *A.S.*, Jul. t. II, p. 360).

apprend du voisinage les accusations lancées contre son père à propos de la conduite de celui-ci à l'égard de sa première épouse. A l'âge de neuf ans, elle a une grande confiance en sainte Godelieve et, un beau jour, elle est guérie en baignant ses yeux avec l'eau sanctifiée par le martyre de la sainte. Bertulf est troublé par ce miracle, mais non encore convaincu, d'autant plus que sa nouvelle épouse continue à décrier les mérites de Godelieve. Un nouveau miracle, tout à fait féérique (Godelieve enlève à un serviteur de la toile devant servir à fabriquer des chemises et rend ensuite ces chemises toutes faites) décide enfin de la conversion du mari assassin. Il donna alors toute sa fortune à sa fille « ad pias causas distribuendam » et, un peu plus loin, on nous dit que celle-ci fonde « in loco martyrii » un monastère de moniales, qui comprenait dans son enceinte le puits miraculeux où s'était joué le dernier acte du martyre. Quant à Bertulf lui-même pour faire pénitence (« in satisfactionem tanti reatus ») il va en Terre Sainte combattre les Sarrasins, repasse par Rome, revient en Flandre et là se fait moine au monastère de Bergues-Saint-Winoc, où il meurt dans la pénitence. A son décès, on découvrit qu'il portait, à même la peau, une cuirasse (*loricam*), si étroitement serrée que la chair formait des bourrelets au dessus des cercles de fer. Beaucoup plus tard, son corps fut retrouvé intact dans un cercueil de plomb portant l'inscription : « Hic jacet Bertulfus, quondam maritus almae dominae sanctae Godelevae ».

Retenons de ce récit quelques éléments étroitement associés : la fondation d'un monastère sur les terres propres de Bertulf et une pénitence qui comporte un pélerinage à Jérusalem et à Rome, l'entrée en religion et le port de cuirasse ou cercles de fer.

Tout cela est-il réel ? C'est le second problème que nous voulions poser. Ici encore il est imposible d'apporter une réponse catégorique, étant donné l'absence de preuves expresses ; mais il reste toujours la possibilité des voies d'accès indirectes. C'est ainsi que sur le premier point — la fondation du monastère de Ghistelles — on a pu établir, grâce à divers recoupements, tout un faisceau d'indices favorables. Le P. Huyghebaert a montré que l'existence d'une communauté de Sainte-Godelieve est bien attestée au milieu

du XII^e s. « Or la fin du XI^e et les débuts du XII^e s. ont été marqués en Flandre par la fondation d'une série de maisons pour femmes... Il est donc raisonnable de faire remonter à cette époque le fondation de l'abbaye de Sainte-Godelieve de Ghistelles » [15]. Récemment G. Meerssemann a rappelé la tradition, toujours bien vivante aux XI^e et XII^e s., du « monachisme domestique » : une sainte femme, vierge ou veuve, « Deo sacrata », menant la vie religieuse chez elle, avec quelques compagnes ou servantes. Si l'expérience réussissait, la fondation se trouvait ainsi avoir eu lieu... Ce schéma pourrait convenir au cas de la fille de Bertulf [16].

Si donc ce premier point de la légende est acceptable, l'autre — la pénitence de Bertulf — se trouve dans une situation meilleure. Mais nous sommes loin de la certitude en ce domaine. L'obituaire de Bergues, qui aurait pu donner une indication, est perdu et jusqu'à présent on n'a retrouvé aucun Bertulf dans les obituaires monastiques de la région [17].

Il est possible cependant de renouveler partiellement le problème en l'insérant dans un cadre plus vaste, en comparant le cas de Bertulf avec celui des parricides pénitents que nous rencontrons si souvent au détour des textes hagiographiques. Ce sera l'un des buts de notre exposé. Des deux côtés, les pratiques d'expiation sont les mêmes : pélerinages, port de cercles de fer, parfois entrée au monastère. Bien mieux, la situation de ces parricides vis à vis de la justice séculière peut amener à des réflexions sur les suites judiciaires de l'assassinat de Godelieve. Bien entendu, ici encore, nous ne pourrons aboutir à des conclusions tout à fait fermes. Simplement nous aurons mis ces faits dans une perspective nouvelle, à travers laquelle nous pourrons voir en eux un reflet authentique de la civilisation du XI^e siècle.

C'est ainsi qu'à propos du cas particulier d'un meurtre et de ses suites, nous sommes ammenés à étudier tout le problème de la violence en Flandre au XI^e s. et de ses remèdes

[15] *Monasticon Belge*, III, 1^er fasc. (N. Huyghebaert), pp. 246-247.

[16] Cf. G. MEERSSEMANN, *I Penitenti nei secoli XI e XII*, dans *I Laici nella societas christiana dei secoli XI e XII*, Milano, (1968), pp. 306-345, ici pp. 320-321.

[17] Pas de Bertulf dans l'obituaire de Corbie (recherche faite par le R.P. N. Huyghebaert), ni dans celui de Saint-Amand.

— notamment sous la forme des réconciliations entre parties adverses et de la pénitence liturgique. Peut-être pourrons-nous de cette manière mieux comprendre la conduite des acteurs du drame de Ghistelles ou tout au moins la direction prise par le travail de la légende?

§ Io La Violence en Flandre au XIe Siecle

La violence — ce vice des sociétés du Haut Moyen Age — semble avoir régné d'une manière particulière en Flandre au XIe siècle, tout au moins dans les régions voisines de la côte. Les témoignages généraux et particuliers sont trop nombreux pour qu'on puisse en douter. La mauvaise réputation de ces populations maritimes était ancienne : au VIIe s. saint Ouen, dans sa *Vita Eligii*, parle des « Barbari circa maris littora degentes » et déclare qu'à la suite des prédications de saint Éloi « pars maxima trucis et barbari populi... conversa est » [18]. Pour Foulques, archevêque de Reims, qui fut assassiné en 900 sur l'ordre de Baudouin II, comte de Flandre, les populations du diocèse de Thérouanne étaient « barbaricae... feritatis et linguae » et cette raison lui semblait suffisante pour autoriser l'évêque Herilandus à abandonner son diocèse [18a]. Au XIe s. une *Vita Medardi* (+ vers 557), attribuée à Ratbode, évêque de Tournai (1068-1098) est tout aussi sévère pour les habitants du diocèse de Tournai : « erat enim gens ipsa fera et indomabilis, durae cervicis populus et implacabilis » [19]. Ces paroles visent sans doute la situation du VIe s., mais il est bien probable que l'auteur s'est inspiré de son expérience propre, du XIe, pour s'exprimer ainsi.

Beaucoup plus direct et plus utile pour nous est le témoignage de la *Vita Arnulfi*, texte achevé en 1121 et retraçant la vie d'un personnage mort en 1087 [20]. Si saint Arnoul revint

[18] *Vita S. Eligii, A.S.Belgii,* III, 231.

[18a] Flodoard, *Historia Remensis ecclesiae,* IV, 3, éd. *M.G.H., SS,* t. XIII, p. 561 : « Quia homines praefatae Tarvanensis parochiae barbaricae videbantur esse feritatis et linguae ».

[19] *Vita S. Medardi, A.S.* Jun. t. II, 90.

[20] Les deux premiers livres de la *Vita S. Arnulfi* sont l'œuvre de Lisiard, évêque de Soissons. Le livre III est l'œuvre commune

en 1083-1084 dans son pays natal, ce fut à la demande des « nobles » effrayés par les excès des guerres privées : « En ce temps là, en effet, dans certains lieux de la Flandre, bien mieux partout en Flandre, des homicides quotidiens et l'effusion sans répit du sang humain avaient troublé la paix et le repos de toute la région. Aussi une très grande foule de nobles obtint-elle à force de prières que l'évêque du Seigneur (Arnoul) visitât les lieux où sévissait surtout cette atroce cruauté et qu'il instruisît quelque peu les esprits des Flamands indociles et sanguinaires du bien de la paix et de la concorde » [21] Un peu plus loin, l'hagiographe parle en termes plus sévères encore des habitants de Ghistelles : dans ce territoire peu accessible en raison des marais, « demeure, dit-il, une espèce d'hommes portés aux atrocités, commes le peuple des Scythes » [22].

En 1127-1130, Gautier, archidiacre de Thérouanne, donne à deux reprises un son de cloche semblable. Dans sa *Vita Karoli comitis*, il déclare : le comte Charles le Bon « contint avec une remarquable sévérité la férocité jusque là indomptée des Barbares qui habitent la région maritime des Flandres et qui avaient l'habitude de répandre cruellement le sang humain, sans aucune crainte de Dieu » [23]. Dans sa *Vita Johannis episcopi Tervannensis*, l'auteur introduit sa célè-

de Lisiard et d'Hariulf abbé d'Oudenbourg 'cf. *Monasticon Belge*, t. III, 1er fasc., p. 50. Le texte complet est édité dans *A.S.*, Aug. III, 230-259 et dans *P.L.*, t. 174, c. 1368-1438.

[21] *Vita Arnulfi*, lib, II, c. 14, *P.L.*, t. 174, c. 1412 : « Quia nempe, illo in tempore, per quaedam imo per cuncta Flandriae loca, quotidiana homicidia et insatiabiles humani sanguinis effusiones pacem et quietem totius regionis turbaverant, ob hoc magnis precibus maxima nobilium multitudo impetravit ut loca in quibus maxime atrox crudelitas saeviebat, praesul Domini visitaret et mentes Flandrigenarum indociles ac cruentas de pacis ac concordiae bono aliquatenus commoneret ».

[22] *Vita Arnulfi*, II, c. 17, *P.L.*, t. 174, c. 1414 : « In his vero locis moratur genus hominum atrocitatem semper gestiens, ut vulgus Scytharum ».

[23] Gautier de Thérouanne, *Vita Karoli comitis*, *M.G.H.*, *SS.*, t. XII, p. 544 : « Barbarorum autem maritimas Flandriarum partes inhabitantium indomitam ante id tempus feritatem, humanum — posthabito Dei timore — assuetam crudeliter fundere sanguinem mira severitate cohercuit ».

bre description du château-fort de Merkem (en Flandre occidentale) en évoquant les habitudes de violence dans le monde seigneurial : « Les hommes les plus riches et les plus nobles de cette région ont tous l'habitude de s'occuper surtout de vengeances et de meurtres : aussi, pour se mettre à l'abri de leurs ennemis, et, grâce à leur puissance accrue, pour vaincre leurs pairs ou écraser leurs inférieurs, ont-ils coutume d'ériger une motte en terre, la plus haute possible etc... » [24].

Ces jugements généraux, toujours un peu suspects [25], sont ici étayés de nombreux exemples précis, fournis surtout par les deux sources classiques en la matière : les *Miracula sancti Ursmari in translatione per Flandriam* et la *Vita Arnulfi* [26]. Le premier document, qui se situe en 1060, nous fait connaître des crimes et des réconciliations à Strazeele (près d'Hazebrouck), à Blaringhem (dans la même région), à Bergues, à Oostburg (en Flandre zélandaise) à Lissewege, à Leffinge, à Gand et à Bruxelles. Dans le second texte, on voit saint Arnoul exercer son influence pacificatrice à Torhout, à Furnes, à Ghistelles, à Oudenbourg. Le même lieu d'Oudenbourg est encore le théâtre en 1121 d'une ré-

[24] Gautier de Thérouanne, *Vita Johannis episcopi Tervannensis*, *M.G.H.*, *SS*, t. XV 2e partie, pp. 1146-114 : « Mos namque est ditioribus quibusque regionis hujus (la Flandre maritime) hominibus et nobilioribus, eo quod maxime inimiciis vacare soleant exercendis et caedibus, ut ab hostibus eo modo maneant tutiores et, potentia majore, vel vincant pares, vel premant inferiores, terrae aggerem quantae praevalent celsitudinis congerere »...

[25] Il faut en effet se méfier des jugements de caractère « raciste » (au sens large de ce mot) qui abondent dans les textes du Moyen Age. Le Brabant avait lui aussi très mauvaise réputation : « Quamvis Brabantia litium ac rapinarum olim fuerit altrix et magistra » (dans *S. Arnulfi vitae compendium*, *P.L.*, t. 174, c. 1437). Voir aussi ce que les *Miracula S. Bavonis* (*A.S.Belgii*, II, 624) disent sur les Frisons ; les *Gesta episcoporum Cameracensium* (I, 92, dans *M.G.H.*, *SS.* ; t. VII, 438) sur les Cambrésiens : les *Miracula S. Adalhardi* (*M.G.H.*, *SS.*, t.XV, 2e partie, p. 861) sur les Français ; le cartulaire de Simon, abbé de Saint-Bertin (éd. B. Guérard, p. 264) sur les Thérouannais etc...

[26] *Miracula S. Ursmari*, éd. partielle, *M.G.H.*, *SS*, t. XV, 2e partie, pp. 838-842, édition complète, *A.S.*, April. II, 570-575, Pour la *Vita Arnulfi*, voir ci dessus note 20.

conciliation miraculeuse opérée par les reliques du saint. Ce sinistre relevé d'atrocités diverses pourrait être aisément développé ; nous ne pouvons pas en tout cas oublier le meurtre de sainte Godelieve qui eut lieu précisément à Ghistelles et l'assassinat de Charles le Bon, qui fut victime d'une famille originaire de cette même région.

Tous ces textes convergents nous obligent à croire que la Flandre maritime tranchait sur les autres régions par la brutalité de ses mœurs. Mais ce n'était qu'une question de degré, non de nature. La violence était partout au XI^e siècle, avec son cortège de crimes, de vengeances, de réparations, de réconciliations, et bien de saints évêques eurent à s'employer ailleurs qu'en Flandre dans des médiations pacificatrices [27].

Tout cela était en partie le legs du passé et en partie la conséquence de l'installation du régime seigneurial. Depuis les invasions germaniques les sociétés du Haut Moyen Age vivaient dans un climat de violence dû à l'affaiblissement des cadres de l'état et à l'introduction des habitudes germaniques de vengeance privée. Les récits des temps mérovingiens sont pleins de cruautés de toute sorte, imputables également à toutes les races et à tous les milieux, sans qu'on puisse distinguer entre Germains et Gallo-Romains. Assurément certains rois mérovingiens, comme Childebert II en 596 et Clotaire II en 614, tentèrent de restaurer l'autorité de la justice publique et de lutter contre les excès de la *faida* : ils établirent la peine de mort pour certains crimes (ce qui semble impliquer la poursuite d'office) et supprimèrent la responsabilité familiale dans la paiement du wergeld, « quia justum est ut qui novit occidere discat morire ». Charlemagne agit dans le même sens, en imposant par le capitulaire d'Herstal (779) l'obligation d'accepter une composition raisonnable et celle de la payer. Dans un autre domaine,

[27] Réconciliation à Cantorbery en 1091 lors du transfert des reliques de saint Augustin, *A.S.*, Maii, t. VI, 411 ; réconciliations opérées par S. Vulstan, évêque de Worcester (mort en 1095) *A.S.*, Jan. II, 608 ; l'évêque de Metz Théogerus (mort en 1120) apaise ou prévient des guerres privées, *M.G.H.*, *SS.*, t. XII, 463-464 ; réconciliation dans la région de Beaugency grâce aux reliques de N.D. de Laon, *Hermanni de miraculis S. Mariae Laudensis*, *P.L.*, t. 156, c. 969 etc...

l'empereur voulut en 811 protéger les « pauperes » contre l'oppression des Grands. Mais il est douteux que tous ces efforts aient atteint leur but [28].

Aussi n'est-il pas étonnant qu'on voie ces habitudes de violence réapparaître avec plus de brutalité que jamais, à la faveur d'une nouvelle crise de l'état. L'effacement presque complet de la royauté au x^e s. a pour conséquence l'apparition des principautés territoriales, créées par l'usurpation et la force ; puis au xi^e s. la désagrégation du pouvoir gagnant même ces principautés, c'est la naissance des seigneuries, qui s'accompagne de violences caractéristiques : l'usurpation des « coutumes » (droits seigneuriaux) sur les terres et les hommes du voisinage. Quand des textes ecclésiastiques parlent de seigneurs ou d'avoués qui oppriment les pauvres, les veuves et les orphelins, c'est toujours la même chose qui est visée : l'effort de ces seigneurs pour alourdir leur autorité sur leurs tenanciers ou pour étendre leur groupe de commandement au delà de leur domaine. Cet asservissement progressif de la population rurale et le terrorisme découlant des vengeances privées sont les deux composantes essentielles du climat de violence que nous essayons de définir.

Le texte de Gautier de Thérouanne à propos du château de Merkem parlait surtout de vengeance et de meurtres. Voici un autre texte, d'origine liégeoise, mais valable assurément pour la Flandre, qui peut lui servir de pendant, en nous décrivant avec précision le mécanisme de formation seigneuriale [29]. L'évêque de Liège Wazon (1042-1048) était

[28] 596, édit de Childebert II, *M.G.H., Legum sectio*, II, t. I, *pars prior*, pp. 15-17 ; édit de Clotaire II, *Ibid.* pp. 20-23 ; 779, capitulaire d'Herstal, *M.G.H., Capitularia*, I, p. 48 (c. 8) et 51 (c. 22) ; 811, *Capitula de rebus exercitalibus in placito tractanda*, c. 2 et 3, *Ibid.*, p. 165. Voir aussi J. Chelini, *Les laïcs dans la société carolingienne*, dans *I Laici nella societas christiana dei secoli XI e XII*, Milano, 1968, pp. 23-50 ; et F. Olivier-Martin, *Histoire du droit français*, Paris, 1951, pp. 56-57.

[29] *Anselmi gesta episcoporum Leodiensium, M.G.H., SS.*, t. VII, p. 222 : Wazon était persuadé « nichil esse beatius, nichil Deo acceptius si efferatam praedonum rabiem ab innocentis vulgi oppressione compesceret. Quorum magna pars in paludibus sive rupibus firmissima sibi receptacula communierant. Quibus freti, aliena per cir-

persuadé « qu'il n'y avait rien de plus agréable à Dieu que d'empêcher la rage effrénée des brigands d'opprimer le peuple innocent. La plus grande part de ceux-ci s'étaient construit des repaires très puissants dans des endroits marécageux ou rocheux et, appuyés sur ces forteresses, ils avaient usurpé les terres d'autrui et amené les habitants, privés de leurs biens, à une intolérable servitude... »

En définitive pourtant, comme les violences physiques sont les plus spectaculaires et les mieux connues, nous sommes ramenés au problème de la faide et au lien avec le passé. C'est là l'élément fondamental pour comprendre la situation morale du XIe s. flamand. Tout tourne autour des habitudes de vengeance privée et, en ce domaine, le XIe répond parfaitement au VIe. Témoin, cet exemple tiré de Grégoire de Tours, qui concerne précisément des Francs de Tournai [30]. Un homme tue son beau-frère, pour défendre l'honneur de sa sœur délaissée par son mari. Il accomplit ce meurtre « avec l'aide des siens », mais dans la mêlée qui s'en suit il est lui-même assassiné et, de tous les combattants amenés par les deux parties « il ne resta personne des deux côtés, à l'exception d'un seul qui ne trouva pas d'assassin ». Ce massacre naturellement ne fit que redoubler la guerre entre les deux familles et finalement la reine Frédégonde excédée se débarrassa de trois des principaux responsables par un stratagème. Elle les invita à un banquet, les enivra et les fit alors abattre à coup de hache. Tout cela — y compris le dénouement barbare, qui rapelle un peu la justice expéditive attribuée à Baudouin VII [31] — évoque autant le XIe que le VIe siècle.

Dans le même sens, on peut encore faire remarquer qu'à travers tout le Haut Moyen Age et encore au XIe siècle, la violence acquérait parfois une sorte de valeur sacrée, notamment par la place qu'on lui attribuait dans les modes de preuves judiciaires (ordalies, duels). Dans le cas du duel, c'était Dieu lui-même qui armait le bras de l'innocent pour le faire

cuitum praedia usurpaverant, incolas possessione privatos intollerabili servituti addixerant ».

[30] Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, X, 27, éd. R. Latouche, 1965, t. II, p. 307.

[31] Cf. Hériman de Tournai, *Liber de restauratione Sancti Martini Tornazensis*, c. 20-24, éd. *M.G.H., SS.*, t. XIV, pp. 283-284.

triompher. Ne peut-on penser que, dans cette perspective, la vengeance privée ait acquis — à côté de sa légalité juridique — une sorte de valeur purificatrice?

§ II° L'encadrement de la Violence

Un certain nombre de barrières s'efforçaient d'encadrer cette violence pour en prévenir ou en limiter les effets.

Les Liens Vassaliques.

La première, qui n'est pas une création du XI^e siècle, était formée tout simplement par les relations vassaliques elles-mêmes, qui dans les petites compagnies pouvaient fournir une certaine garantie de paix. Ces hommes de guerre — les *milites* — qui obéissaient à leur seigneur en se rendant à l'ost, qui montaient la garde dans son château, qui vivaient dans son intimité, lui reconnaissaient implicitement une autorité morale, même en dehors des questions féodales. Dès lors, en cas de querelle, le seigneur pouvait s'entremettre pour empêcher le pire [32]. Deux de nos textes nous montrent à l'œuvre cette vigilance, mais nous en révèlent aussi les limites.

Le premier, tiré des *Miracula sancti Ursmari* concerne un épisode qui se passe en 1060 à Blaringhem (près d'Hazebrouck) [33]. Dans le château de ce lieu, qui appartenait au seigneur Hugues, deux chevaliers s'étaient vivement disputés; aussitôt Hugues intervint: il convoqua sa cour féodale, fit comparaître les deux *milites* intéressés, réclama un jugement et finalement rétablit la paix, en les forçant à se donner un baiser (« Non latuit ea contentio dominum, qui, accitis militibus suis, requirens super illis duobus ju-

[32] G. Duby et R. Mandrou, *Histoire de la civilisation française*, 1958, t. I, (G. Duby), p. 64.

[33] *A.S.*, April., II, 571. Voici le passage essentiel sur l'intervention du seigneur: « Non latuit ea contentio dominum, qui accitis militibus suis, requirens super illis duobus judicium, confecit pacem inter eos usque ad osculum ».

dicium, confecit pacem inter eos, usque ad osculum »). L'influence apaisante du seigneur et le mode d'exercice de cette autorité sont ici parfaitement définis.

Mais, comme il arrivait souvent, cet accord fut violé : l'un des deux chevaliers, profitant d'une absence de son seigneur, tua son adversaire et chercha aussitôt refuge dans l'église. Le lieutenant d'Hugues l'en tira en donnant des cautions et en promettant de le remettre dans cette église sous quinzaine, au moment du retour du seigneur : ce qui fut fait, la veille de l'Ascension. Le lendemain matin, aux portes de l'église deux troupes étaient prêtes à en venir aux mains : d'une part Hugues et les siens qui voulaient s'emparer du coupable ; d'autre part, une autre bande — formée sans doute des amis de l'assassin. Il fallut l'intervention pressante des moines de Lobbes et la présentation dramatique des reliques de S. Ursmer pour décider Hugues au pardon : il fit grâce au meurtrier et lui conserva sa faveur.

Le rôle du seigneur apparaît donc peu glorieux en cette affaire : sa médiation a été inefficace et sa justice s'est heurtée à l'opposition d'un groupe d'amis du coupable. Le comte Robert le Frison ne fait guère meilleure figure dans un autre épisode de 1082-1084 qui se passe à Torhout au moment des foires [34]. Le fils du chevalier Guillaume le Long avait été surpris en flagrant délit de vol et tué par un certain Siger. Celui-ci, qui avait pourtant le bon droit pour lui, chercha à se réconcilier avec le père de sa victime et y arriva grâce à l'entremise de saint Arnoul, évêque de Soissons, qui faisait alors une tournée pacificatrice en Flandre. Mais, comme dans le fait précédent, Guillaume le Long se repentit bientôt d'avoir pardonné et chercha à se venger. Il surprit son ennemi à Torhout, au moment des foires de la Saint-Jean, et le frappa à la nuque, tout en ne réussissant qu'à le blesser. Aussitôt, grande émotion dans toute la foire : le peuple s'ameute parce qu'on a osé enfreindre la « paix du comte ». Précisément, celui-ci, Robert le Frison, était présent à Torhout et, fort irrité, fait venir l'aggresseur et la victime. Mais il apprend alors le nom de l'auteur du délit et le motif de son acte. Guillaume le Long est un chevalier robuste, qu'il aime

[34] *Vita Arnulfi*, II, c. 16, *P.L.*, t. 174, c. 1412-1417.

comme un fils. En conséquence, tout en lui reprochant d'avoir brisé la paix précédemment conclue, il se contente d'ironiser : « Je m'étonne de ta témérité, mais j'ai plus d'horreur encore de ta débilité. Puisque tu n'as pas voulu lui pardonner, pourquoi n'as-tu pas eu honte de la frapper d'un manière si puérile, car cette blessure à la nuque révèle la main d'une femme et non celle d'un homme etc... » Autrement dit, en considération de la personne — un vaillant chevalier dont il a besoin — le comte minimise le délit pour n'avoir pas à le punir [35]. Le lien vassalique ici, loin d'être un gage de paix, se révèle une garantie d'impunité.

Devant l'insuffisance trop évidente de cette barrière, d'autres moyens furent expérimentés au XI^e siècle pour endiguer la violence. Ces institutions nouvelles reposaient soit sur le serment, — donnée familière à tous les hommes du Moyen Age — soit sur la loi, expression d'un pouvoir princier qui retrouve progressivement la conception de l'état et des moyens d'action.

La Paix de Dieu.

La première de ces formules, c'est la paix de Dieu, qui fut introduite pour la première fois en 1024 dans la province de Reims et qui par conséquent atteignit ainsi la Flandre [36]. Telle qu'elle se présentait à ce moment de son évolution, cette institution englobait tous les chevaliers d'une région dans une vaste association fondée sur un serment solennel.

La prestation de ce serment s'accomplissait au cours d'une cérémonie impressionnante. Voici, par exemple, ce qui se passa en 1030 au moment du renouvellement de la paix de 1024 [37] : « le comte Baudouin, surnommé le Barbu fit réunir

[35] Nous ne voyons pas comment Ch. Verlinden peut dire, en s'appuyant sur ce texte (*Robert le Frison*, 1935, p. 148) « Robert savait faire respecter la paix dans un endroit aussi important pour la prospérité de son comté que la foire de Torhout ».

[36] Sur ce sujet, voir J. M. De Smet, *De Paces Dei der Bisdommen van het graafschap Vlaanderen (1024-1119), kritische studie en tekstuitgave*, (thèse), Louvain, 1956, dact. 502 p. ; E. I. Strubbe, *La paix de Dieu dans le Nord de la France*, dans *Recueils de la société Jean Bodin*, t. XIV, *La paix*, 1^re partie, Bruxelles, p. 489-501.

[37] *Auctarium Sigeberti Aquicinense*, *M.G.H.*, *SS.*, t. VI, p. 399.

les corps des saints de son marquisat, à savoir les saints Bavon, Wandrille, Amand, Vaast, Bertin, Winnoc, ainsi que d'innombrables autres reliques de saints, et là, en présence d'Hugues, évêque de Noyon (et de Tournai), ainsi que de plusieurs autres évêques et abbés, il fit rassembler les grands de tout son royaume à Audenarde et fit confirmer la paix par un serment prêté par tout le peuple ».

Quant aux obligations ainsi contractées, nous les connaissons d'après le texte du serment que Garin de Beauvais, l'un des promoteurs de la paix, proposa au roi Robert le Pieux [38] : « Je n'envahirai une église en aucune façon... Je n'attaquerai pas le clerc ou le moine ne portant pas les armes séculières, ni celui qui marcherait avec eux sans lance ni bouclier... Je n'emporterai comme proie ni bœuf, ni vache, ni porc, ni mouton, ni agneau etc... Je ne saisirai pas le vilain, ni la vilaine, les sergents ou les marchands ; je ne prendrai pas leurs deniers etc... ». Catalogue impressionnant des crimes les plus fréquents dont pâtissaient les faibles ; catalogue qui révèle bien le but de l'institution : protéger les églises, les clercs et les pauvres — c'est-à-dire tous les paysans. Tâche qui jadis appartenait au roi et que, dans la défaillance de la fonction monarchique, les autorités ecclésiastiques s'efforcent de mener à bien.

La paix de Dieu ainsi introduite dans le comté de Flandre y demeura comme une sorte d'idée force à travers tout le XI^e siècle, mais en subissant une forte évolution. Tous ces problèmes ont été bien démêlés grâce aux études de J. M. De Smet et de E. I. Strubbe [39]. Contentons-nous ici d'un bref résumé. Établie pour six ans en 1024 dans toute l'étendue de la province ecclésiastique de Reims, la « paix de Dieu » fut renouvelée en 1030 et probablement encore en 1036, renouvellements peut-être accompagnés de modifications. En 1042-1043, Drogon, évêque de Thérouanne, promulgua, avec l'aide du comte Baudouin V, une paix nouvelle pour son diocèse. Cette « paix de Thérouanne », qui fut aussi proclamée, semble-t-il, dans les diocèses d'Arras et de Laon, différait profondément des précédentes, puisqu'elle était

[38] Cf. J. M. DE SMET, *op. cit.*, p. 380 et suiv.
[39] Voir note 36.

devenue avant tout une trêve (interdiction de tout acte de guerre du mercredi soir au lundi matin). Évolution capitale — dont la première manifestation apparaît en 1027 à Elne — puisque le droit de guerre privée, dont jusqu'alors on cherchait seulement à combattre les abus, est ici attaqué de front ; évolution à mettre en rapport, selon la suggestion de G. Duby, avec le climat pénitentiel des années 1030 [40]. On demande aux chrétiens de se priver volontairement pendant certaines périodes d'une activité par ailleurs légitime, et cela pour obtenir la miséricorde de Dieu, pour apaiser sa colère et pour contribuer à la purification générale du monde chrétien.

En 1093, une nouvelle paix fut proclamée à Soissons pour toute la province ecclésiastique de Reims, paix qui était également une trêve et qui demeura l'une des bases du droit ecclésiastique [41]. Le comte de Flandre Robert II s'engagea à l'observer et à la faire observer par tous les siens, mais en obtenant en sa faveur des dérogations très avantageuses. Au tournant du siècle, la paix de Dieu fut à nouveau l'objet de plusieurs promulgations en Flandre, selon un rythme de sept ans environ. Il s'agissait en fait d'ailleurs du renouvellement de la paix de Soissons, à peine retouchée. Ce fut le cas en 1100 à Saint-Omer (au sein d'un petit concile local), en 1107 probablement (en liaison avec le concile pontifical de Troyes), en 1114 à nouveau à Saint-Omer. Enfin, vers 1120, on rencontre la *Pax Morinensis*, synthèse de toutes les paix antérieures, œuvre du saint évêque Jean de Warneton. Après cette date, le temps des paix locales est passé. La paix de Dieu, considérée sur le plan de la législation ecclésiastique, est devenue l'affaire des grands conciles pontificaux (le concile de Clermont en 1095 s'en était déjà occupé) et se transforme en précepte général de l'Église.

Mais une autre évolution était en cours depuis longtemps, sur le plan pratique cette fois. En Flandre, la paix de Dieu

[40] G. Duby, *Les laïcs et la paix de Dieu*, dans *I laici nella sociatas christiana dei secoli XI e XII*, 1968, pp. 448-469.

[41] Sur cette paix cf. De Smet ; *op. cit.*, p. 202-234 ; et R. Bonnaud-Delamare, *La paix en Flandre pendant la première croisade*, dans *Revue du Nord*, t. XXXIX, 1957, pp. 147-152 (cet auteur commet un contre-sens à propos de l'article relatif au comte Robert).

avait perdu progressivement de son importance au fur et à mesure que s'affermissait le pouvoir comtal et que le prince, après avoir épaulé cette institution, s'était en fait substitué à elle. Ce nouveau frein à la violence devait à la longue se révéler beaucoup plus efficace que le précédent.

Le Rôle du Comte.

Deux courants en réalité s'affrontaient dans cet effort vers la paix. Le mouvement de la paix de Dieu s'inspirait en fait de conceptions qu'on peut qualifier de pré-grégoriennes ou de grégoriennes. En cherchant à protéger les choses sacrées, les clercs et les pauvres, l'Église tentait évidemment de suppléer une monarchie défaillante, mais, ce faisant, elle aboutissait à mieux séparer, à dresser l'un en face de l'autre le pouvoir des évêques et le pouvoir temporel des comtes et des ducs. C'était une réaction contre les conceptions carolingiennes qui confondaient dans la personne du roi le spirituel et le temporel, l'Église et la chrétienté [42].

Le second courant, c'était tout simplement la restauration de l'héritage carolingien au profit des princes territoriaux. Ceux-ci reprenaient conscience qu'il appartenait à leur mission de protéger la sécurité individuelle et la paix publique et qu'ils n'étaient pas dans ce domaine le simple « bras séculier » de l'Église.

L'action des comtes de Flandre relativement à la législation de paix s'inscrit tantôt dans un courant, tantôt dans l'autre, la seconde tendance devant finalement l'emporter. Dans la première ligne se situe le rôle qu'ils ont joué dans la « paix de Dieu » : ils la proclament, ils la font jurer, ils la font respecter. Mais déjà ici leur position est tout à fait singulière, bien différente de celle des autres diocésains de l'évêque : en 1042-1043 la paix est proclamée simultanément par Drogon et Baudouin V « Hanc pacem Drogo Tervanensis episcopus et Balduinus comes cum clero et populo tocius terre constituerunt » [43]. En 1093 Robert II, en souscrivant à la paix de Soissons, promet de la faire observer

[42] Cf. G. Duby, *op. cit.* (note 40) pp. 451-452.
[43] Cf. De Smet, *op. cit.*, p. 426.

par tous ses sujets : « Hanc pacem Rodbertus per totam terram suam servabit et sui ad invicem pro amore Dei » [44]. C'était en fait prendre le pas sur l'autorité ecclésiastique quant à l'application de cette constitution. En outre les deux fois, le ralliement du comte avait paru si précieux à l'autorité ecclésiastique que celle-ci avait consenti en sa faveur des dérogations à la paix tout à fait notables [45]. Malgré toutes ces réserves, la Paix de Dieu demeurait un mouvement essentiellement clérical et le rôle du comte, officiellement du moins, ne pouvait être que subordonné.

Chose frappante, on trouve trace de cette conception dans la *Vita Godeliph* de Drogon de Bergues, dans le passage du chapitre 6 relatif au rôle respectif du comte et de l'évêque [46]. Rappelons brièvement les faits. Les mauvais traitements de son mari et de son entourage ont obligé Godelieve à s'enfuir chez son père. Celui-ci l'héberge quelque temps, puis s'adresse au marquis Baudouin (V ou VI?) pour se plaindre du tort fait à sa fille. Le marquis le renvoie alors à l'évêque de Tournai : « C'est le rôle de l'évêque de diriger la chrétienté et de corriger tout ce qu'il trouve en dehors de l'ordre sacré. Mon rôle consiste à l'aider dans tout ce dont il ne peut venir à bout par lui-même. Que l'autorité épiscopale oblige Bertulf à reprendre son épouse. S'il ne veut pas et méprise l'ordre de l'évêque, alors je m'occuperai de cette affaire et je la mènerai à bien selon mon pouvoir ». Évidemment on peut se demander si Drogon a fidèlement traduit la pensée du prince, quoique la démarche du comte auprès de l'évêque ne soit pas douteuse et que ce geste seul suffise à nous orienter en ce sens. En tout cas, il s'agit bien là de la conception qui est à la base des mouvements de paix

[44] *Ibid.* p. 446, voir aussi E. I. STRUBBE, *op. cit.*, p. 500.

[45] En 1042-1043 le comte conserve seul le droit de faire des chevauchées en temps de trêve et de pratiquer des réquisitions modérées (De Smet, p. 428) ; en 1093 le comte obtient le droit, également en temps de trêve, d'user de ses armes pour reprendre un château fort livré par trahison ou pour en détruire un autre construit sans son autorisation ; il pourra encore conduire son ost à la demande du roi de France et faire des expéditions militaires contre le comte de Hainaut (De Smet, p. 446, traduction p. 220).

[46] M. COENS, *Analecta Bollandiana*, t. XLIV, 1926, p. 131.

(« episcopi est christianitatem regere, tum si qua sunt extra viam sancti ordinis corrigere »). Partagée ou non par Baudouin (V ou VI), elle représente un idéal plus vivant que jamais en 1084.

Dans la second courant — restauration de l'héritage carolingien — nous pouvons placer la législation strictement comtale en faveur de la paix, législation parfois appuyée par une justice expéditive visant à terroriser [47]. Contentons-nous ici de planter quelques jalons. Tout d'abord, nous voyons que dès avant 1083-1084 les comtes ont établi une protection spéciale sur les foires. Quand Guillaume le Long-dont nous avons déjà parlé — commet son crime à Torhout, la foule s'ameute non pas à cause de l'homicide en lui-même, mais à cause du fait que cet acte constitue une infraction à la « paix du comte » et elle fait honte au prince de n'avoir pas su défendre ses « celebres nundinas » [48]. Naturellement il y a parfois loin de l'intention à l'exécution et nous avons vu qu'en cette occasion Robert le Frison — pourtant si autoritaire — dut se contenter d'un blâme ironique à l'égard du délinquant.

Dans le même ordre d'idées, nous pouvons citer l'enquête ordonnée par le même comte en 1083-1084 sur les meurtres commis dans la châtellenie de Bruges. La précocupation de l'ordre public est très nette dans une telle décision [49].

Le progrès du pouvoir comtal devient évident quand nous arrivons à Baudouin VII (1111-1119), tel que nous le découvrons à travers les récits d'Hériman de Tournai [50]. A peine parvenu au pouvoir, le jeune comte proclame sa volonté de faire observer la paix et demande l'aide de tous ses grands, sans toutefois les forcer à prêter serment. Ceux-

[47] Cf. R. C. Van Caenegem, *Geschiedenis van het strafrecht in Vlaanderen van de XI^e tot de XIV^e eeuw*, Brussel, 1954, p. 21-24 (De publieke actie tegen misdrijven en de afschrikking) et 244-246 (Het grafelijk initiatief).

[48] *Vita Arnulfi*, II, c. 16.

[49] *Vita Arnulfi*, II, c. 19 ; voir à ce sujet F. L. Ganshof, *Recherches sur les tribunaux de châtellenie en Flandre*, 1932, p. 62, note 5 et Ch. Verlinden, *Robert le Frison*, 1935, pp. 35-36.

[50] Hériman de Tournai, *Liber de restauratione* c. 20-24, *M.G.H., SS.*, t. XIV, pp. 283-284.

ci demeurent sceptiques devant ces déclarations disant « que la paix ne pourrait pas facilement être maintenue par un enfant comme celui-là, parceque personne ne la craignait ». Mot révélateur, qui montre que la crainte inspirée par le prince doit appuyer le droit, construction encore fragile. Le droit demeure la chose du chef.

Mais Baudouin VII était un chef, si toutefois on peut accorder pleine créance aux ancedotes d'allure épique rapportées par Hériman. Une fois, il fait jeter dans un chaudron d'eau bouillante un chevalier coupable d'avoir volé deux vaches à une pauvre femme ; une autre fois il punit de façon vraiment dramatique un vol commis à la foire de Torhout : il bloque les coupables dans une maison, charge l'un d'entre eux, à qui il promet la vie sauve, de pendre ses compagnons ; après quoi, il pend lui-même ce seul survivant.

L'élément de terreur contenu au fond de ces histoires est certainement une donnée historique authentique, même si le chroniqueur a forcé les détails [51]. Il traduit à sa manière à la fois la faiblesse des institutions et la volonté bien arrêtée du prince de les faire respecter ; on voit aussi à plein — comme d'ailleurs dans l'épisode de 1083-1084 — la conjonction entre la politique comtale et les intérêts économiques des villes naissantes.

Charles le Bon (119-1127) resta en tout fidèle à cette ligne de conduite. Au début de son règne, entre 1119 et 1123, il promulgua une ordonnance interdisant l'usage des armes et même le simple port d'armes (arcs et flèches surtout) dans les villes et sur les marchés [52] ; il défendit également l'emploi de ces signaux appelés *baken* servant à proclamer une guerre privée et destinés à regrouper les partisans des deux camps [53]. Il suffit pourtant de lire Galbert de Bruges pour se rendre compte que, du vivant même du comte, la violence sévissait toujours dans sa principauté. C'est ainsi que Borsiard, neveu du prévôt Bertulf, refusant les trêves imposées par le comte, entama une guerre privée contre son ennemi Thancmar de

[51] Cf. R. Van Caenegem, *op. cit.*, pp. 21-22.

[52] Galbert de Bruges, *Histoire du meurtre de Charles le Bon*, c. 1, éd. H. Pirenne, 1891, pp. 3-4 ; Gautier de Thérouanne, *Vita Karoli comitis Flandriae*, 12, *M.G.H., SS.*, XII, 544.

[53] Sur ces *baken*, cf. R. Van Caenegem, *op. cit.*, p. 235.

Straeten, ravageant ses terres et dépouillant ses paysans [54]. Le comte décida alors l'arsin de la maison du coupable et fit exécuter la sentence : c'était là un châtiment caractéristique de la législation de paix.

Une anecdote racontée par Hériman de Tournai permet de mesurer le progrès réalisé par le pouvoir central en une cinquantaine d'années [54a]. On se souvient du texte de la *Vita Godeliph* où le marquis Baudouin renvoie la malheureuse à l'évêque pour obtenir la solution de ses malheurs. Or un jour d'Épiphanie, l'abbé de Saint-Bertin vint trouver le comte Charles le Bon pour solliciter son intervention au sujet d'une terre abbatiale usurpée. Le comte, mécontent de voir cet abbé hors de son couvent un jour de fête, lui demanda ironiquement qui avait chanté la messe à Saint-Bertin en ce jour, puis il le blâma d'être venu en personne au lieu de se contenter d'un messager ; enfin il lui déclara : « votre rôle est de prier pour moi, le mien est de protéger et de défendre les églises ». On est loin de la formule : « episcopi est christianitatem regere ». Là dessus, le prince obligea le chevalier coupable à restituer la terre contestée, rappelant à ce propos les terribles exemples donnés par Baudouin VII.

Le Serment Communal.

Le dernier moyen utilisé au XI^e^ s. pour combattre la violence est étroitement apparenté aux institutions de paix que nous avons vues plus haut. C'est le serment communal, la « conjuration » de tous les habitants d'une localité marchande qui se liguent par serment pour garantir la paix [55]. Ce but

[54] Galbert de Bruges, c. 9, éd. Pirenne, p. 15.

[54a] Heriman, *Liber de restauratione*, c. 27, *M.G.H., SS.*, t. XIV, p. 285.

[55] Sur le rôle de l'initiative communale cf. R. Van Caenegem, *Geschiedenis van het strafrecht*, p. 241, 244, et du même, *Coutumes et législation en Flandre aux XI^e^ et XII^e^ siècles*, dans *Les libertés urbaines et rurales du XI^e^ au XIV^e^ s.*, éd. Pro Civitate, n° 19, Bruxelles, 1968, pp. 245-279. Sur les communes urbaines comme prolongement des mouvements de paix, cf. A. Vermeesch, *Essai sur les origines et la signification de la commune dans le nord de la France* (*Études présentées à la commission internationale pour l'histoire des assemblées d'états*, XXX) Heule, 1966, 197 p.

impliquait évidemment l'élimination des violences mutuelles et la limitation du droit de vengeance, mais également la protection contre les violences extérieures et, en particulier, contre les exactions arbitraires des seigneurs. Presque tous les caractères de la paix de Dieu se retrouvent dans cette initiative communale, mais dans un cadre nouveau : le serment collectif, maintenant limité aux habitants d'un certain lieu ; la loi, qui donne à l'aspiration vers la paix un contenu précis ; l'armée populaire, constituée désormais par les bourgeois répondant à l'appel aux armes en cas de violation de la paix. Rien d'étonnant dès lors si beaucoup de ces communes se sont tout simplement appelées des « paix », ce mot désignant à la fois le lien mutuel, la charte et le territoire garanti par la charte [56]. L'élément économique a joué un rôle capital comme incitation — on le voit bien dans les épisodes relatés plus haut relatifs à des violences commises au cours des foires de Thorout — mais la forme du mouvement est celle d'une institution de paix.

L'histoire des débuts du mouvement communal — que ce soit en Flandre ou ailleurs — est très difficile à faire, car beaucoup de ces initiatives populaires ont existé avant le premier texte qui les mentionne et surtout bien avant la première charte qui reconnaît ce droit d'association et concède des franchises. Il est frappant en tout cas que dans la première charte de franchises connue en Flandre, celle de Grammont concédée par Baudouin VI entre 1067 et 1070, le prince établisse la loi du talion « caput pro capite, membrum pro membro », ce qui limitait l'extension inconsidérée du droit de vengeance et impliquait, semble-t-il, l'intervention d'un tribunal public. Un autre article rend facultatif, le recours au duel judiciaire et aux ordalies comme mode de preuve [57]. Sans doute il s'agit ici d'une ville neuve où le

[56] Nombreux exemples dans A. VERMEESCH, *op. cit.*, pp. 136-137. Qu'on songe seulement à la fameuse « paix » de Valenciennes de 1114.

[57] Sur cette charte, cf. R. VAN CAENEGEM, *Coutumes et législation*, p. 253. Ce texte n'est connu que par des confirmations tardives de Philippe d'Alsace (1190) et de Baudouin IX (entre 1195 et 1202) cf. W. PREVENIER, *De oorkonden der graven van Vlaanderen* (1191-1206), t. II, Bruxelles, 1964, p. 461-466. Il est difficile dans ces conditions de savoir exactement le contenu de la charte primitive.

comte voulait attirer des gens de la campagne environnante ; on ne peut donc parler d'initiative communale, mais cette réforme en vue de la paix devait répondre au voeu populaire pour avoir été ainsi introduite par le comte ; elle passera d'ailleurs dans beaucoup de chartes plus tardives accordées à des communes jurées.

Plus intéressant est le cas d'Aire-sur-la-Lys, où les habitants conjurés en une « Amitié » obtiennent du comte Robert II (1093-1111) la reconnaissance de leur organisation communale et la confirmation de leurs coutumes [58]. L'obligation fondamentale des « Amis », c'est de se porter l'un à l'autre aide et protection, comme ils le feraient entre frères (art. 2). En cas de meurtre, l'exercice de la faide est interdit pendant quarante jours et pendant ce temps les « judices », c'est-à-dire les jurés gardiens de la paix urbaine, se mettent au travail pour ménager une réconciliation (art. 6). Si le coupable n'accepte pas la paix ainsi proposée et ne paie pas à la partie adverse la composition à laquelle elle a droit, il sera considéré comme parjure et chassé de l'Amitié. Il est vrai que la même menace pèse sur la partie lésée (les amis de la victime) qui n'accepterait pas la paix proposée.

On constate donc par cet exemple que les communes n'ont pas attaqué de front le droit de vengeance privée, à la différence de ce que firent les comtes. Elles tenaient à leurs vieux usages comme à un symbole de leur position singulière dans le comté. Mais elles ont entouré ce droit théorique d'un tel réseau d'obstacles qu'il devenait impossible à exercer légalement. Ce qui était interdit, ce n'était pas la faide en elle-même, mais le refus de se soumettre à la trêve (ici les quarante jours) ou d'accepter la paix ménagée par les arbitres (ici les jurés) : le résultat finalement était le même, tout au moins sur le plan de la théorie, car en fait les passions et les habitudes faisaient souvent prendre un autre chemin. Toutes ces questions ont été magistralement étudiées par R. Van Caenegem dans son Histoire du droit pénal flamand [59].

[58] P. BERTIN, *Une commune flamande-artésienne, Aire-sur-la Lys, des origines au XVI^e siècle*, Arras, 1947, pp. 27-48 (commentaire), pp. 370-372 (texte).

[59] R. VAN CAENEGEM, *Geschiedenis*, *passim* et notamment pp. 308-310.

§ III Mediations, Trêves et Paix.

Toutes les institutions que nous venons d'énumérer avaient surtout un caractère préventif. Il est trop évident qu'au XIe siècle elles ont largement échoué, surtout dans certaines régions aux mœurs particulièrement rudes. La violence se déchaînait brutalement et se prolongeait, s'élargissait presque indéfiniment en raison de la solidarité familiale. On se battait pour le motif le plus sérieux comme le plus futile [60]. « On se battait à l'occasion d'un différend foncier, d'une dette niée, aussi bien qu'à l'occasion d'un meurtre ou d'une injure. On se battait pour se battre. Souvent des guerriers, à l'affût de leur ennemi, tombaient sur des marchands paisibles et saisissaient l'occasion de les dépouiller » [61].

Dans ces conditions, le remède habituel à la violence ne pouvait avoir qu'un caractère curatif : il venait après coup, pour essayer d'interrompre la chaîne des meurtres et rétablir la paix. Il consistait en deux institutions jumelles : la trêve et la réconciliation. Nous avons déjà dit, en nous appuyant sur des textes réglementaires (les chartes urbaines) quelle fut la politique particulière des villes en ce domaine. Nous allons maintenant, à partir de la pratique réelle — telle qu'elle est attestée dans la documentation hagiographique du XIe siècle — essayer d'analyser l'esprit et les principaux rites de ces deux usages. Naturellement nous serons encore ici largement tributaires de l'étude de R. Van Caenegem [62]. La prépondérance de l'élément religieux qui se manifeste dans tous ces cas concrets nous permettra ensuite de passer au dernier point de notre travail : la pénitence liturgique, remède ultime et vraiment spécifique de ces violences, œuvre du Démon.

Les Mediateurs et leur Idéal.

Notre documentation, avons-nous dit, est surtout hagiographique, car elle se rattache à l'action de saints person-

[60] R. Van Caenegem, *Geschiedenis*, p. 235.

[61] E. Poullet, *Histoire politique nationale*, 2e édition, Louvain, 1882, pp. 201-202 (à propos du pays de Liège).

[62] *Geschiedenis*, pp. 248-264 (de vrede) et pp. 280-308 (de zoen).

nages (évêques ou abbés) ou encore à la présence de reliques transportées en procession par des moines [63]. La situation, au fond, était identique dans les deux cas : ou bien un saint vivant, effectivement présent, ou bien un saint décédé, rendu présent par ses restes mortels.

Un fait ressort ainsi déjà très nettement, c'est que pour les médiations — indispensables pour mettre en conctact les parties en guerre — on recourait de préférence non pas aux autorités séculières, mais à des personnages dotés d'une haute autorité morale, d'un grand prestige spirituel, généralement des ecclésiastiques. Naturellement notre documentation est unilatérale et on entrevoit parfois l'action d'un seigneur laïque soucieux de réconcilier deux de ses *milites* (par exemple à Blaringhem en 1060) [64], mais la spécialisation des hommes de Dieu dans ces tâches pacificatrices ne semble pas pouvoir être mise en doute, car c'est une situation qui se retrouve bien ailleurs qu'en Flandre [65].

On peut aussi remarquer que le comte ne paraît pas très désireux de s'immiscer dans ces négociations difficiles, risquées et sans aucun profit pécuniaire. Il reste neutre, mais volontiers il fait comptabiliser les avantages acquis grâce à l'action de ces missionnaires de la paix : ainsi en est-il à

[63] *Secunda vita S. Macharii*, *M.G.H.*, *SS.*, t. XV, 2e partie, p. 617 (S. Macaire apaise des troubles à Tournai en 1011-1012) ; *Miracula S. Ursmari in translatione per Flandriam*, *M.G.H.*, *SS.*, t. XV, 2e partie, pp. 837-842 et *A.S.*, April. (3e éd.) t. II, c. 570-575 (événements de 1060) ; *Translatio S. Lewinae* (de Drogon de Bergues), *A.S.O.S.B.*, t. VI, 2e partie, p. 129 (danger toujours présent des guerres privées) ; *Miracula S. Donatiani*, *M.G.H.*, *SS.*, t. XV, 2e partie, p. 857 (une réconciliation à Hasnon en 1070) ; *Vita S. Arnulfi*, lib. II, c. 14-19, *P.L.*, t. 174, c. 1412-1417 (événements de 1083-1084) ; *Vita S. Willibrordi*, *M.G.H.*, *SS.*, t. XXIII, p. 27-28 (guerres privées dans l'île de Walcheren apaisées par Théofroid abbé d'Echternach vers 1083-1084) ; *Vita Arnulfi*, III, c. 14 et 19, *P.L.*, t. 174, c. 1432-1433 et 1436-1438 (réconciliations dans l'île de Beveland et à Oudenbourg entre 1087 et 1121). Citons encore les deux sources essentielles sur les événements de 1127 : Galbert de Bruges, *Histoire du meurtre de Charles le* Bon (éd. H. Pirenne) Paris, 1891, et Gautier de Thérouanne, *Vita Karoli comitis Flandriae* (éd. R. Koepke, *M.G.H.*, *SS*, t. XII, p. 537-561).

[64] *Miracula S. Ursmari*, *A.S.*, April. II, p. 571.

[65] Cf note 27.

Bergues en 1060 et à Bruges en 1083-1084 [66]. Au fond son attitude était la même que devant la législation relevant de la « paix de Dieu » : il appuie les accords individuels comme les règlements généraux ; il leur donne la garantie nouvelle de sa sanction, mais l'initiative pour le moment ne lui appartient pas encore.

Voyons donc à l'œuvre nos médiateurs religieux. Une idée capitale commande leur action. La haine et surtout l'obstination dans la haine sont l'œuvre du Diable. En conséquence, ils joignent automatiquement leurs efforts à ceux de la partie qui sollicite son pardon et cela, quels que soient les crimes antérieurs commis de ce côté. Inversement, si l'autre partie, durcie dans sa volonté de vengeance — parfois très justifiée — se refuse au pardon, elle se rend coupable d'un grand crime, devant lequel toute autre considération s'efface et des miracles opportuns viennent châtier ces « fils du Diable » [66a]. Autrement dit, nos médiateurs ne se soucient pas de peser les responsabilités réelles des deux parties dans le conflit initial ; ils ne voient que le problème urgent qu'ils ont à résoudre : le rétablissement de la paix. Dans ces con-

[66] Bergues 1060, *Miracula S. Ursmari*, *A.S.*, Apr. II, 572. En présence du comte et de la comtesse qui escortent le corps du saint sont renouvelés les engagements de paix déjà conclus ; d'autres sont décidés : « Tanta et tantarum rerum facta est inter eos confoederatio, quantam nullus mortalium potuisset conficere pro totius mundi auro, testante qui haec eadem protestatus est coram omnibus comite Balduino ». Bruges, 1083-1084, *Vita Arnulfi*, II, 19 : « Et jubente comite, Eremboldus praetor, assumptis secum prudentibus viris, in Brugensi palatio, supputatis per nomina interfectis Brugensis coloniae vel aliorum locorum, unde personarum notitiam colligere potuerunt, invenerunt et ex scripto indiderunt quoniam expensio decem millium marcarum argenti meri non potuisset persolvere quod gratia Dei per hunc veritatis ministrum dignata est moderari ».

[66a] Cette expression se retrouve dans un miracle de S. Vulstan, évêque de Worcester (mort en 1095), *A.S.*, Jan. II, 608. L'évêque voulant convaincre un homme qui ne pouvait pardonner la mort de son père assassiné lui dit : « Dominus dixit in Evangelio : Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur. Constat ergo quod si pacifici sunt beati et filii Dei, discordantes sunt miseri et filii Diaboli ». Il le livre donc à l'action du Démon, puis le guérit contre promesse de réconciliation.

ditions, la trêve et la paix deviennent une nécessité absolue et le refus d'y souscrire un crime capital. Par des voies uniquement religieuses, ils découvraient la solution qui avait prévalu dans les villes (on l'a vu pour Aire-sur-la-Lys) : la faide n'est pas attaquée de front, mais la trêve et la paix sont obligatoires.

Quelques exemples concrets illustreront cette analyse. Ils sont empruntés à la *Vita Arnulfi*, mais on pourrait en trouver dans beaucoup d'autres sources [67]. Nous avons déjà parlé plusieurs fois de l'affaire de Guillaume le Long (1083-1084), dont le fils surpris en flagrant délit de vol avait été tué par un certain Siger. Ce Siger, désireux de se réconcilier avec Guillaume, demande l'intervention de saint Arnoul, qui accepte aussitôt. Et voici comment le narrateur présente l'action du saint évêque : « Le saint homme, qui s'était offert de lui-même pour la prédication de l'Évangile de la paix, sortit courageusement dans le champ clos de Siger, pour engager le duel contre les puissances du Diable et, armé du bouclier de la foi, il lutta énergiquement pour enlever les vases de l'homme fort et méchant ». Ce passage, véritable centon de formules de l'Écriture, assimile donc Arnoul au champion qui, dans un duel judiciaire, défend la cause de l'une des parties et ce champion doit ici affronter les « puissances du Diable », entendons la volonté de vengeance du père outragé.

Voici un autre cas : à Furnes, le mari et le fils d'une noble dame, nommée Evergerda, avaient été assassinés et, de ce double meurtre, s'en était suivie une guerre privée qui troublait toute la région (« Pro morte duorum omnis illa regio conturbata fuerat »). Arnoul dirige donc ses efforts vers cette veuve assoiffée de vengeance. Il se heurte à un refus (on fait même lever devant lui le pont-levis) ou à des railleries inspirées par son modeste équipage. Mais la vengeance du ciel s'abat sur l'obstinée sous la forme d'une tempête qui détruit la maison et écrase Evergerda, qualifiée de « fille de la mort » : « Femina sic fortis fit juste filia mortis ».

[67] *Vita Arnulfi*, II c. 16 (Guillaume le Long) et c. 19 (Evergerda). En fait, à peu près tous les textes que nous analysons dans les différentes sections de ce paragraphe III soulignent également l'action du Démon et le caractère impératif de la paix.

Les Résistances a la Paix.

La tâche des médiateurs n'était pas facile — on a déjà pu l'entrevoir. C'est que la paix qu'il s'agissait d'établir dépassait de beaucoup la simple cessation des hostilités ; elle impliquait plus profondément le pardon, la réconciliation, la création d'un nouveau lien d'amitié. Un texte de la *Vita Arnulfi* relatif à l'affaire d'Evergerda, dont nous avons déjà parlé, est très explicite à cet égard. « Ille (Arnoldus) non destitit... obsecrare ut interfectoribus filii vel mariti pro refrigerio animarum ipsorum indulgeret et quos crudeliter odiebat amicos sibi confoederatos effici consensisset » [68]. La même exigence de pardon se retrouve dans un texte anglais contemporain, à propos de réconciliations opérées à Cantorbery : « ex desperatissimis adversariis fiunt germani amici, acsi ejusdem parentis filii » [69].

On demandait donc aux combattants en présence un véritable retournement moral. Sans doute les médiateurs appuyaient maintenant leurs exhortations par diverses considérations religieuses propres à le faciliter : on faisait valoir, comme dans l'affaire d'Evergerda, l'utilité spirituelle du sacrifice ainsi opéré pour l'âme des victimes qu'on voulait venger ; on faisait comprendre à l'homme sûr de son bon droit et obstiné dans sa haine qu'il était lui-même un pécheur et qu'il avait également besoin de la miséricorde divine [70]. Il n'en reste pas moins qu'un tel revirement — sanctionné par un baiser de paix [71] — apparaissait odieux à ces natures fougueuses. Le sentiment commun est parfaitement défini dans un texte de Galbert de Bruges [72]. L'auteur parle de Fromold le Jeune, un des fidèles de Charles le Bon, qui, mis en liberté par les conjurés, préfère l'exil à une récon-

[68] Cf. note 67.

[69] *Translatio S. Augustini* (1091), *A.S.* Maii, t. VI, p. 411.

[70] 1070, réconciliation faite à Hasnon, *Miracula S. Donatiani*, *M.G.H.*, *SS.*, t. XV, 2e partie, p. 857 : « In te ... deliqui ; miserere mei, ut Deus misereatur tui ».

[71] Le baiser est signalé très souvent au moment de la conclusion de la paix, par exemple dans les *Miracula S. Ursmari* (1060) à Blaringhem, à Bergues (« nullus abiit inosculatus »), à Lissewege etc...

[72] Galbert de Bruges, nº 24, éd. H. Pirenne, p. 42.

ciliation avec les assassins du comte et ce geste est justifié par Galbert de la manière suivante : « Gravissimum enim est viro cum inimico concordem esse et contra naturam, cum omnis creatura sibi inimica, si possit, effugiat ». Spontanément, tout le monde pensait de même.

La forme la plus simple de résistance devant les exhortations des apôtres de la paix, c'était la fuite ou le refus de tout contact [73]. Cette attitude traduisait à la fois un certain sentiment d'infériorité chez ces laïques et l'impossibilité du dialogue entre des hommes qui se plaçaient sur des plans différents : les médiateurs parlaient au nom de l'Évangile et des intérêts supérieurs de la paix ; leurs contradicteurs défendaient les droits traditionnels de la vengeance privée.

Tout cela d'ailleurs se retrouve à propos des efforts tentés par les moines contre les usurpateurs de biens ecclésiastiques. Quand, en 1073, le comte Robert le Frison apprend que les moines de Corbie arrivent avec le corps de saint Adalhard pour le forcer à restituer un certain nombre de terres, il ordonne de fermer les églises sur le passage de la procession et décide de se soustraire à la présence du saint : « Quem cum sibi comes audiret deferri, ejus praesentiae se subtrahere festinavit ». Il changea pourtant d'avis par la suite, en raison d'un raisonnement utilitaire tenu par ses amis : « Nihil ei prospere cederet, quamdiu sanctorum ecclesias suis rebus spoliaret » [74]. On peut penser que dans les affaires de réconciliation des considérations analogues ont amené beaucoup de capitulations.

Accepter la paix était donc difficile ; rester fidèle à cet accord parfois extorqué l'était plus encore. L'homme qui avait renoncé à la vengeance n'arrivait pas toujours « à fonder

[73] Exemples de fuite : *Miracula S. Ursmari* (à Strazeele), *Vita Arnulfi*, II 15 (à Thorout, Herradus « in quo quam maxime causa conssistit » s'enfuit deux fois devant l'évêque, il devient fou) ; *Ibid.* II, 19 (à Furnes affaire d'Evergerda, cf. plus haut et note 67) ; *Ibid.* III, 19 (à Oudenbourg, en 1121, un homme voyant arriver des moines avec un reliquaire comprend qu'on veut le contraindre à la paix ; il veut s'enfuir, mais, miracle ! ses peids restent attachés au tabouret et ses « nates » au banc) etc...

[74] *A.S.O.S.B.*, IV, 1, pp. 344-349 ; autre exemple de 1067, *Miracula S. Bavonis*, *M.G.H.*, *SS.*, t. XV, 2e partie, p. 598.

solidement dans son cœur le baiser qui avait servi de conclusion à la paix » [75] ; les sentiments un moment refoulés reprenaient le dessus et la paix était rompue. Le fait s'est présenté souvent. C'était un délit grave sur le plan du droit coutumier et une faute appelant les châtiments célestes aux yeux des hommes de Dieu. En voici quelques exemples. L'affaire de Blaringhem, en 1060, commence par une rupture de paix : le seigneur Hugues avait d'autorité réconcilié deux de ses *milites* ; l'un de ceux-ci manque ensuite à son serment et tue son adversaire. C'est l'explication de la colère d'Hugues et de sa détermination d'extraire l'assassin de l'église où il avait trouvé refuge. En 1083-1084, au cours des foires de Torhout Guillaume le Long tue Siger avec qui il s'était réconcilié. Le comte furieux déclare : « Willemum Longum seu militem strenuum diligo ut filium, sed hoc redarguo quod filii mortem per sanctum Arnulfum episcopum perdonatam atque pacificatam denuo repetivit ». Un peu plus tard, entre 1087 et 1121, dans l'île de Beveland, un nommé Wido qui avait perdu deux doigts dans une bataille conclut la paix avec ses adversaires et dépose même en gage son gant sur la châsse de saint Arnoul. Mais revenu chez lui, blâmé par ses proches et ses soldats, il ne tint pas parole et tomba malade. le curé lui expliqua qu'il s'agissait là d'un châtiment pour son parjure, ce qui l'amena à un nouveau serment de paix etc... [76].

Les Procédés des Médiateurs.

Devant des résistances si obstinées, les médiateurs religieux étaient démunis de tout moyen de pression officiel. Ils ne pouvaient compter, comme les autorités urbaines, ni sur le serment collectif, ni sur l'armée populaire, ni sur des juges spécialisés. Tout reposait en définitive sur leur prestige et sur leur savoir-faire, qui étaient très grands.

[75] *Miracula S. Ursmari*, à Blaringhem : « male fundans in corde suo osculum confectae pacis ».

[76] 1060, *Miracula S. Ursmari*, Blaringhem ; 1083-1084 ; *Vita S. Urnulfi*, II, 16 ; 1087-1121, *Ibid.*, III, 14.

Évidemment, à en croire les sources hagiographiques, ils disposaient à leur guise des ressources du miracle. Il y avait des châtiments célestes pour toutes les formes d'opposition, pour ceux qui refusaient tout contact, pour ceux qui brisaient le dialogue, pour ceux qui manquaient à leur serment, et, comme ces châtiments étaient ensuite suivis du repentir et d'une guérison surnaturelle, chacune de ces interventions pouvait être comptée pour un double miracle. C'est ce que fait fièrement remarquer la *Vita Willibrordi*, à propos de faits de ce genre survenus en 1083 dans l'île de Walcheren [77].

En fait, cependant, les médiateurs religieux avaient aussi recours aux ressources de la sagesse humaine la plus avisée. Pour frapper les esprits, ils utilisaient volontiers des procédés dramatiques, dont certains s'appuyaient sur tout un contexte magique. Après de longues palabres inopérantes, ils font paraître par surprise le corps du saint (comme à Blaringhem en 1060) ; ou bien ils déposent ces reliques à terre devant le personnage qu'il s'agit de convaincre (comme à Lissewege en 1060) ; parfois même le médiateur se prosterne devant l'obstiné et le supplie de pardonner (comme à Torhout en 1083-1084) [78].

Toutes sortes d'idées religieuses donnaient à ces pratiques, qu'on peut juger théâtrales, un prolongement saisissant. La présentation inopinée du corps saint avait pour effet de rendre difficile la fuite du contradicteur, car fuir devant un saint, n'était-ce pas le renier et s'avouer fils du Diable ? [78a]. Le traitement humiliant imposé aux reliques faisait encourir une terrible responsabilité à celui qui l'avait provoqué, car le saint supportait fort mal ce déshonneur et pouvait se venger. Ce procédé — qui s'apparentait à l'inter-

[77] *Vita S. Willibrordi*, *M.G.H.*, *SS.*, t. XXIII, 29 : « In angusti temporis articulo in duobus viris quatuor celebrata sunt miracula ».

[78] Blaringhem, *Miracula S. Ursmari*, *A.S.*, April. II 571 ; Lissewege, *Ibid.* ; p. 574 ; Thorout (affaire d'Herradus), *Vita S. Arnulfi*, II, c. 15.

[78a] Ainsi en est-il à Lissewege : « Si suppetisset locus et hora, lapsus fuisset fuga. Nos interim a prece destitimus et dissimulando accipientes scilicet S. Ursmarum, ante pedes ejus supra pallium intulimus. Stupuit juvenis valde etc... »

dit — fut d'ailleurs souvent employé avec succès contre les usurpateurs de biens ecclésiastiques [78b]. Enfin, quand un saint évêque se mettait à genoux devant un homme qui avait été offensé et refusait obstinément de pardonner, on comprenait que par une substitution, inspirée du mystère de la Rédemption, il prenait la place du coupable. Cette pensée très profonde est nettement exprimée à propos du saint évêque de Metz Theogerus (mort en 1120) et peut sans risque être transposée [79].

Toutes ces scènes de supplication pouvaient aussi évoquer la parabole évangélique du débiteur impitoyable et acquérir par là une force inattendue. C'est dans cette perspective que nous est présentée une réconciliation opérée à Hasnon en 1070 grâce aux reliques de saint Donatien [80]. On célébrait en ce lieu la dédicace de la nouvelle église abbatiale et pour la cérémonie une foule de corps saints venus de Flandre et de Hainaut s'y trouvait rassemblée. L'affluence des reliques avait même été telle qu'on avait dû les loger sous des tentes, où veillaient les moines accompagnateurs et où la foule venait prier. C'est ainsi que dans la tente de saint Donatien un chevalier était venu implorer le pardon de ses péchés (« peccatorum suorum quaerere remedium »). Sa prière achevée, il dépose son offrande et baise la châsse, quand juste à ce moment surgit un de ses ennemis, envers qui le Diable lui inspirait une haine mortelle (« adversus quem...

[78b] A Lissewege « S. Ursmarus... a terra, qua forsitan non sponte jacebat, fecit se levari citius. Fumus, mirum dictu ! procedens ex scrinio, omnes exanimavit horrore magno ». Sur l'emploi de ce procédé contre les persécuteurs d'abbayes, cf. Saint-Amand vers 1095 (H. PLATELLE, *Le temporel de l'abbaye de Saint-Amand*, 1962, p. 132), Anchin entre 1111 et 1131, *Historia monasterii Aquicinctini*, *M.G.H.*, *SS.*, t. XIV, p. 587.

[79] *Vita Theogeri*, *M.G.H.*, *SS.*, t. XII, p. 463-464 : « Quem indebite cognovit offensum, debita acsi in eum ipse peccasset satisfactione placabat ». Voir aussi la réconciliation opérée entre deux moines de Saint-Bertin en 1095 : l'abbé Jean qui est sur le point de mourir se jette aux pieds du moine offensé et obtient le pardon, *Cartulaire de Saint-Bertin* éd. B. GUÉRARD, p. 208 (œuvre de Simon, mort en 1148).

[80] *Miracula S. Donatiani*, *M.G.H.*, *SS.*, t. XV, 2e partie, p. 857 (texte composé sans doute vers 1080-1089).

Diabolus... ipsum odii stimulis commoverat ac totum in ejus mortem armaverat »). Ce dernier se jette à genoux, confesse sa faute, implore son pardon, un pardon qui à son tour garantira à son interlocuteur la miséricorde divine. Efforts vains : le chevalier « extomachatus » menace de tuer le suppliant en présence même du saint. Mais ici encore la justice du ciel veillait : l'homme impitoyable devient aveugle et fou furieux ; il n'est guéri qu'en revenant près du saint et en pardonnant à son ennemi.

Cette historiette trop bien calquée sur la parabole du débiteur impitoyable est peut-être une pure création de l'hagiographe, d'ailleurs de peu postérieur aux événements ; mais elle révèle au moins l'enseignement qui pouvait être donné à propos de ces tentatives de réconciliation, un enseignement qu'il était ensuite facile de dramatiser et de faire passer en actes.

Tout n'était pas de cette qualité dans les pratiques de nos médiateurs religieux. Certains de leurs procédés de pression s'inspiraient de croyances magiques diffuses qu'ils partageaient avec leurs contemporains. C'est le cas pour certaines processions circulaires destinées à mettre hommes et choses à l'abri de l'action du Démon, et cela d'une manière automatique, à l'insu même des intéressés. Cette croyance se retrouve plus tard chez les adeptes de la sorcellerie qui, en évoquant les Démons, prennent la précaution préalable de se placer dans un cercle tracé d'une certaine manière pour se garantir de l'atteinte des esprits ainsi évoqués [81]. De nos jours encore, les enfants, dans leurs jeux, conservent quelque chose de cette attitude : on en voit qui délimitent sur le sol un espace et déclarent : « ici, je suis chez moi ; personne ne peut m'atteindre ».

Or voici la scène qui se passa à Strazeele en 1060 [82]. Les moines de Lobbes, arrivés avec le corps de saint Ursmer, avaient trouvé le pays en proie à une terrible *seditio*, entendons : une guerre privée. Ils avaient réuni séparément les deux

[81] Cf. *Dictionnaire des sciences occultes*, dans *l'Encyclopédie théologique de* Migne (t. XLVIII), Paris 1846, t. I, *sub Verbo* Cercles magiques ; voir aussi Bibliophile Jacob, *Curiosités infernales*, Paris, 1886, pp. 83-84.

[82] *Miracula S. Ursmari*, *A.S.*, April., II, 571.

parties en présence, mais sans grand succès ; car, de part et d'autre, certains se montraient irréductibles. C'est alors qu'ils songèrent à leur procession circulaire, dans la pensée que « si possent intra processionem includi aliquando, postea non praevaleret apud eos potestas inimici ». Mais les contradicteurs, sans savoir exactement ce que préparaient les moines, partirent aussitôt ; et, bien pis, on vit un chien noir, symbole évident du Diable, leur servir de guide. C'était l'échec pour les moines ; mais ici encore la justice immanente assura la vengeance. Trois mois plus tard, dans une nouvelle bataille entre les deux parties, tous les contradicteurs trouvèrent la mort.

Les Résultats Trêves et Paix.

Malgré beaucoup d'obstacles et en dépit de certains échecs complets, les médiateurs arrivaient généralement à leurs fins. La réconciliation se passait normalement en deux étapes successives : la trêve et la paix, deux étapes qui sont souvent télescopées dans les documents hagiographiques.

La trêve était une suspension d'armes provisoire destinée à permettre la discussion d'un accord et notamment la fixation des compositions pécuniaires correspondant à l'antique wergeld [83]. Cet armistice était garanti par l'échange d'otages et il était bien entendu que la guerre pouvait reprendre si les conversations échouaient. Cette situation primitive (contre laquelle les villes luttèrent, ainsi que nos médiateurs religieux, en cherchant à rendre la trêve obligatoire) est parfaitement décrite dans l'un des épisodes des *Miracula sancti Ursmari* de 1060 [84]. Ce qui est dit ici des clauses pécuniaires est particulièrement important. L'avidité était la même de part et d'autre : l'un cherchait à « vendre la mort de son frère » au plus haut prix ; l'autre entendait se justifier simplement par serment plutôt que de débourser de l'argent. Au bout d'un jour de discussions, on était arrivé à des résultats partiels : certains avaient accepté la justification par serment ;

[83] R. van Caenegem, *Geschiedenis*, p. 248-264 (De vrede).

[84] *A.S.*, April., II, 573. La scène se passe à Oostburg (en Flandre zélandaise).

d'autres avaient effectivement déposé des compositions en argent de 10, 20, 30 ou 100 livres. On devait se revoir le lendemain, avec le risque cependant d'un echec et donc d'une reprise des hostilités. C'est alors qu'intervinrent les moines de Lobbes, munis du corps de saint Ursmer. Leur action fut si décisive qu'on renonça intégralement aux rachats et aux serments, qu'on jura la paix sur les reliques et qu'on qu'on se donna le baiser [85].

Ce texte pose un problème important ; dans les réconciliations ménagées par les médiateurs religieux, renonçait-on aux compositions pécuniaires traditionnelles ? Dans le cas qui vient d'être exposé, la chose ne semble pas douteuse ; les formules employées sont trop nettes. Deux autres passages vont dans le même sens, ce sont ceux où l'on voit le comte de Flandre comptabiliser les avantages tirés des réconciliations opérées par les missionnaires de la paix. En 1060, il déclare à Bergues qu'aucun homme n'aurait pu réaliser de telles réconciliations pour tout l'or du monde (« pro totius mundi auro ») ; et en 1084 le prévôt de Bruges, après enquête, constate que 10000 marcs n'auraient pas suffi à procurer ce que la grâce de Dieu avait opéré par l'action de saint Arnoul [86]. La convergence de toutes ces informations est frappante et permet de conclure que les médiateurs religieux cherchaient à promouvoir des paix où l'argent ne jouait qu'un rôle secondaire. Les compositions pécuniaires étaient ou bien supprimées ou bien fortement réduites.

Un dernier document, fort riche, mais peu exploité, peut nous donner une idée concrète de la conclusion d'une paix. Il s'agit du passage de la *Vita sancti Willibrordi* racontant la mission dans l'île de Walcheren de Théofrid, abbé d'Echternach (1083) [87]. Le pays était divisé par des guerres privées et,

[85] *Ibid.*, « S. Ursmarus... medio illorum illatus ad tantam subito revocavit concordiam et pacem ut, omnino exfestucatis inter se redemptionibus et sacramentis, supra corpus jurata pace, ad oscula currerent projectis armis ». Sur le sens de « exfestucare », cf. J.F. Niermeyer, *Mediae et infimae latinatis lexicon minus*, fasc. 5, Leiden, 1957, p. 393, qui cite ce texte.

[86] Pour ces deux textes voir note 66.

[87] *Vita S. Willibrordi, auctore Theofrido*, (mort en 1110), *M.G.H., SS.*, t. XXIII, pp. 28-30. Sur ces évènements, cf. Ch. Verlinden,

à l'arrivée de l'abbé, « vicaire du saint », on lui demande d'apaiser les procès, rivalités et haines mortelles. Théofrid constitue alors un tribunal arbitral comprenant, outre lui-même et ses compagnons, deux groupes de sept personnes, choisies dans les deux camps. Cette autorité de circonstance prend alors deux décisions : d'une part, pour empêcher le réveil de la guerre privée (c'est-à-dire pour assurer la prolongation de la trêve) dépôt d'une caution de 30 livres (par chacune des deux parties ? ou par chacun des participants ?) ; en second lieu, pour assurer l'oubli éternel des discordes (ce qui correspond à la paix proprement dite) « effecti sunt milites ultorum sanguinis » ; entendons par là que les auteurs de meurtres devenaient les compagnons d'armes, les vassaux de ceux qui jusqu'alors avaient vengé ces meurtres.

Ce règlement se situe bien dans la ligne définie plus haut. D'une part, l'argent n'y joue qu'un rôle accessoire : les 30 livres ne sont pas une véritable composition, mais une simple caution, un premier moyen de pression facile à utiliser contre la partie qui manquerait à ses engagements. En second lieu, la paix est garantie par une sorte de substitution de personne : le meurtrier prenant la place de celui qu'il avait tué et apportant à ce lignage l'équivalent de force dont celui-ci avait été privé [88]. Cette entrée en dépendance s'appelera plus tard « l'hommage de paix » ; l'expression fait ici défaut, sans doute parceque la féodalisation de la classe chevaleresque n'est pas encore suffisamment poussée, mais c'est bien de cela qu'il s'agit. La suite du texte ne permet pas d'en douter, car on nous dit qu'on vit ainsi des hommes illustres et riches se soumettre et obéir à des gens qui leur étaient bien inférieurs. Retenons, en tout cas, cette amorce — apparue dans un contexte religieux — d'une pratique appelée à un grand développement.

Robert le Frison, pp. 34-35. Le passage essentiel est le suivant : « Igitur juxta commune illorum consilium ac decretum rei sanguinis, depositis prius more gentis trigenis tripla compositione libris, vellent nollent, ne qua dissentio nasceretur ex ante actis, in aeternam discordiarum oblivionem effecti sunt milites ultorum sanguinis... ». Et plus loin : « Viri fama et opibus excellentissimi coacti sunt longe se inferioribus pupillis sumitti et obsequi ».

[88] R. Van Caenegen, *op. cit.*, 285-286, « De manschap bij de verzoening », qui ne cite que des exemples du XII^e^ et du XIII^e^ s.

Un Exemple de Forjur.

Nous acheverons cet inventaire des textes flamands du XI^e^ siècle par un exemple de « forjur » fourni par la *Vita Arnulfi*. Nous avons déjà parlé d'Herradus, qui, à Torhout, avait par deux fois fui l'approche de saint Arnoul pour ne pas entendre parler de paix [89]. Il est alors frappé de folie. Ses parents et amis viennent trouver le saint pour lui demander de pardonner et de guérir l'insensé. L'évêque n'accepte qu'à une condition : que tous jurent la paix au préalable et promettent de n'apporter aucune aide à Herradus si celui-ci recommençait la guerre. Sur cette promesse, l'évêque exorcise le malheureux qui est guéri et se rallie à la paix.

Cette forme de « forjur », qui constituait une sorte d'excommunication familiale et un moyen de pression formidable, a été plus tard utilisée systématiquement par l'autorité comtale contre les criminels en fuite [90]. On le constate dès la fin du XII^e^ s. pour le Hainaut et au XIII^e^ s. pour la Flandre. Notre texte est donc doublement intéressant : d'une part, à cause de sa précocité (1083-1084), d'autre part à cause de son objet : le seul délit d'Herradus consiste en effet à rester fidèle à la voie parfaitement légitime de la vengeance privée. Nos médiateurs religieux, en cherchant à imposer leurs conceptions sur la trêve et la paix obligatoires, ont été ainsi amenés à innover, à imaginer des procédures nouvelles et ont tracé la voie à une justice plus évoluée.

§ IV La Pénitence après le Péché.

Cette étude sur la violence doit nécessairement déboucher sur le problème de la pratique pénitentielle. En effet, si cette violence est un péché, une œuvre du Démon, comme le répètent si souvent les médiateurs religieux, son remède spécifique doit se trouver sur le terrain spirituel. Nous devons donc nous demander de quels moyens l'Église disposait pour assurer à ces grands batailleurs la libération de leurs fautes

[89] *Vita Arnulfi*, II, c. 15.

[90] R. Van Caenegem, *op. cit.*, p. 300, qui ne cite pas ce texte.

et dans quelle mesure ceux-ci acceptaient de se soumettre à sa discipline.

Ce problème est rendu très difficile par la nature même de cette civilisation, où le spirituel et le temporel s'interpénétraient si étroitement. Il peut se faire, par exemple, qu'une procédure qui vise directement des effets temporels, comme les réconciliations étudiées plus haut, ait été considérée en même temps comme ayant une valeur libératoire pour l'âme. Inversement il semble bien que la pénitence religieuse officielle imposée à certains grands criminels (les parricides) ait eu pour résultat de les mettre à l'abri de toute poursuite de la justice séculière.

Dans ces conditions, on s'explique que la discipline pénitentielle ne soit pas encore unifiée à l'époque, ni dans sa doctrine, ni dans sa pratique. Voici, pour fixer les idées, le schéma historique proposé par C. Vogel, l'un des grands spécialistes de ces questions [91]. A l'âge antique, l'Église avait d'abord connu la pénitence publique — solennelle, non réitérable et très exigeante — puis la pénitence tarifée propagée par les moines celtes, c'est-à-dire une pénitence fondée essentiellement sur une expiation proportionnée. A partir du IX^e s., l'effort infructueux des réformateurs carolingiens pour rétablir la pénitence publique aboutit à une curieuse dichotomie fondée sur la publicité de la faute : à péché grave public, pénitence publique (selon le mode antique) ; à péché grave secret (même un homicide), pénitence secrète, selon le rite de la pénitence tarifée. Ce régime général dura jusqu'à la fin du XII^e . Il faut pourtant ajouter que le dossier hagiographique établi et scruté par le même auteur donne une idée plus souple de toute cette discipline : visiblement des origines au X^e s. (et sans doute après), il y eut de multiples moyens de se concilier le pardon divin,

[91] C. Vogel a beaucoup écrit sur l'histoire de la pénitence. Les travaux les plus utiles pour justifier la petite esquisse ici présentée sont *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, Le Cerf, 1969 ; *Le péché et la pénitence ; aperçu sur l'évolution historique de la discipline pénitentielle dans l'Église latine*, dans *Pastorale du péché*, Paris, 1961, pp. 147-234 ; et *La discipline pénitentielle ; le dossier hagiographique*, dans *Revue des sciences religieuses*, XXX, 1956, pp. 1-26 ; 157-186.

à côté des voies officielles qui viennent d'être signalées et, parmi ces moyens, le pélerinage pénitentiel tenait une grande place. Nous aurons l'occasion d'en reparler.

Enfin, à partir de la fin du XII^e s. ou du début du XIII^e, on est en présence de trois formes de pénitence qui ont toutes trois valeur sacramentelle : la pénitence publique solennelle administrée par l'évêque dans le cadre des cérémonies du Carême ; la pénitence publique non solennelle ou pèlerinage pénitentiel ; la pénitence privée, fondée maintenant essentiellement sur l'aveu.

Ce schéma très général a évidemment besoin d'être nuancé. On le verra, en étudiant — autant que la documentation le permet — la situation de la Flandre au XI^e. Comment ces *milites*, dont la conscience était — à nos yeux — souvent si chargée, s'y prenaient-ils pour rentrer en grâce avec Dieu ?

A. La Confession Privée.

La confession privée — qui est devenue par la suite la forme unique et obligatoire du sacrement de pénitence — n'est évidemment pas inconnue. On en rencontre des mentions occasionnelles dans nos textes. Le comte Baudouin I^er de Guines (mort après 1097) se confesse à l'abbé de Charroux au cours d'un pèlerinage : « contrito et humili corde in confessionem edidit excessus » [92] ; il est vrai que c'était un excellent seigneur qui, au dire de Lambert d'Ardres, se considérait comme l'égal de ses *milites*, protégeait les veuves et les orphelins, n'exigeait rien de ses sujets au delà du droit. Les six fondateurs d'Affligem (1083) étaient d'une autre trempe. Convertis par la prédication du moine gantois Wedericus, ils vont trouver l'archevêque de Cologne, se confessent à lui et lui demandent une pénitence : « ad episcopum perveniunt ; prioris vitae suae statum detestabilem per humilem confessionem aperiunt ac deinde poenitentiae

[92] Lambert d'Ardres, *Chronique de Guines et d'Ardres*, c. 29, éd. Godefroy-Ménilglaise, p. 71 ; le portrait de Baudouin de Guines est au ch. 24, p. 61.

remedium... exquirunt » [93]. L'évêque leur conseille de retourner dans leur pays et de faire pénitence sur les lieux mêmes de leurs méfaits. Rappelons encore de cas de cette femme de Laon, dont nous avons parlé dans l'Introduction [93a] ; après avoir assassiné son gendre et alors que sa culpabilité n'était pas connue, « ad poenitentiam facti homicidii conversa, cuidam presbytero per confessionem peccatum suum revelavit » (1094).

On se confesse aussi au moment d'un grand danger. Ainsi en est-il en 1113 pour l'escorte qui accompagnait les reliques de Notre-Dame de Laon dans un voyage en France et en Angleterre [94]. Embarqués à Wissant, les voyageurs voient bientôt apparaître des pirates. Croyant leur mort prochaine, ils s'empressent de se confesser et, comme le prêtre présent ne peut suffire à la besogne, ils se confessent à des laïques et naturellement le prêtre n'a pas pour lui-même d'autre ressource : « peccata nostra invicem confitemur ; et quia mors jam ad januam adesse videtur, non expectatur presbyter ad suscipiendam confessionem, sed etiam ipse presbyter, rerum imminentium periculo perturbatus, laïco confitetur ». Le désir de ne pas mourir sans s'être confessé est ici évident et on peut le supposer dans le cas d'une mort naturelle.

On se confesse avant de livrer une bataille, non seulement parce qu'on redoute la mort, mais bien plus parce qu'on veut obtenir l'amitié de Dieu, gage de la victoire. Et la confession s'accompagne d'engagements pour l'avenir et de rites de pénitence. Ainsi en est-il le 21 juin 1128 alors que le comte Guillaume Cliton s'apprête à livrer combat aux Brugeois [94a]. Il se confesse à l'abbé d'Oudenbourg et promet d'être à l'avenir l'avoué (c'est-à-dire le protecteur) des pauvres

[93] *Exordium Affligemense*, c. 2, *M.G.H.*, t. IX, p. 408 et *P.L.*, t. 166, c. 815.

[93a] Voir plus haut et note 6.

[94] *Hermanni de miraculis S. Mariae Laudunensis*, *P.L.*, t. 156, c. 976 et 978.

[94a] Cf. Galbert de Bruges, ch. 114, éd. PIRENNE, p. 162. Sur les croisés cf. P. ROUSSET, *Les laïcs dans la croisade*, dans *I Laici nella societas christiana dei secoli XI e XII*, 1958, p. 434 et P. ALPHANDERY ET A. DUPRONT, *La chrétienté et l'idée de croisade*, t. I, pp. 107-137.

et des églises. Ses soldats après lui se lient de la même manière et en outre se coupent les cheveux et se dépouillent de leurs vêtements superflus, ne gardant que leur chemise en dessous de leur cuirasse. On retrouve dans cette stratégie spirituelle l'esprit des premiers croisés, convaincus de l'élection des pauvres et des pénitents pour l'accomplissement des *Gesta Dei*.

Le recours à la confession s'impose également quand on implore une guérison, car la maladie et le malheur sont habituellement considérés comme un châtiment. Il faut donc supprimer la faute pour pouvoir être délivré de la peine qu'elle a entrainée. Le texte déjà utilisé des *Miracula S. Mariae Laudunensis* est très explicite à cet égard. Les miracles furent en effet très nombreux durant le périple en Angleterre, mais ils se produisirent toujours après une confession, et, si le malade était un enfant, c'étaient les parents qui devaient se confesser (souvenir évident de l'attitude des Juifs à l'égard de l'Aveugle-né de l'Évangile : « Qui a péché, cet homme ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle ? » Jean, IX,2). « Nemo curabatur, nisi prius peccata sua presbytero suo confiteretur, si tamen aetatis esset idoneae. Quod si infantulus erat, admonebantur parentes vice puerorum facere confessionem » [94b].

On se confesse encore après avoir obtenu un miracle, par reconnaissance sans doute, mais aussi pour empêcher le retour de semblables accidents, pour échapper entièrement au pouvoir du Démon, source des maladies et surtout des maladies mentales. Tel est le cas dans un miracle obtenu en 1107 par l'intermédiaire de saint Amand [95]. Une femme neurasthénique s'était suicidée ; dépendue à temps, elle peut être ranimée par l'intercession du saint ; aussitôt elle se confesse à un prêtre : « accerssito quodam sacerdote,

[94b] Voir note 94.

[95] Ce miracle eut lieu en 1107 dans l'église du monastère Saint-Amand de Rouen, mais fut raconté par l'abbesse Marsilia dans une lettre adressée à l'abbé Bovon II de Saint-Amand (Elnone) ; sur ce texte voir H. Platelle, *Les relations entre l'abbaye Saint-Amand de Rouen et l'abbaye Saint-Amand d'Elnone*, dans *La Normandie bénédictine* (Facultés catholiques de Lille), 1969, pp. 83-106.

confessionem de preteritis peccatis suis plenariam fecit et absolutionem humiliter assecuta est ».

Toutes ces mentions occasionnelles montrent que la confession privée n'était pas inconnue parmi les laïcs en Flandre au XIe s. ; mais elles sont trop discontinues pour qu'on puisse se faire une idée de l'extension de cette pratique.

Bien d'autres voies s'ouvraient devant le pécheur pour obtenir le pardon divin et c'est sur ces voies insolites que nous allons surtout retrouver nos chevaliers brigands.

B. La Réconciliation après une Guerre Privée Équivalent de la Pénitence ?

Prenons tout d'abord le cas des meurtres commis au cours d'une guerre privée ; ils étaient nombreux et souvent affreux ; se succédant en chaîne, ils troublaient facilement la vie de toute une région. La législation de la paix de Dieu avait précisément essayé de mettre à l'abri de ces violences les gens qui n'avaient rien à voir avec ces querelles (clercs, marchands, paysans) et elle avait prévu l'excommunication contre les contrevenants.

Or il est extrêmement frappant que dans les récits de réconciliation, parfois fort détaillés, on ne trouve aucune allusion ni à un anathème encouru, ni à une pratique pénitentielle ultérieure. On dirait que ces hommes qui ont commis des crimes sont maintenant en règle avec leur conscience et avec Dieu, parcequ'ils ont pardonné à leur ennemi. Assurément il est délicat d'interprêter un silence et l'on songe tout de suite à l'objection que le narrateur n'avait pas à parler de pratique pénitentielle et que, par conséquent, l'absence de toute mention ne prouve rien. La critique pourtant ne semble pas valable. On a vu plus haut que la perspective des médiateurs (et en tout cas des narrateurs) était essentiellement religieuse. La violence et l'entêtement dans la vengeance sont pour eux l'œuvre du Démon. Ils veulent arracher ces hommes à son action et multiplient en ce sens exhortations, miracles et artifices. Quand enfin ils sont arrivés à faire conclure la paix, visiblement leur œuvre est finie, la victoire sur le Démon est complète. Si quelque

chose avait manqué à ce triomphe, l'un ou l'autre de ces rédits, souvent très developpés, l'aurait signalé.

On aboutit à la même conclusion en considérant les choses du point de vue de ces hommes qu'on veut contraindre à la paix. On leur rappelle la béatitude des pacifiques : « Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés enfants de Dieu »[96] ; on leur fait comprendre qu'ils sont dans la situation du débiteur impitoyable de l'Évangile, qu'ils ont besoin de la miséricorde de Dieu, comme leur ennemi a besoin de la leur ; comment dès lors ne se sentiraient-ils pas en règle une fois qu'ils ont accordé ce pardon, qu'ils se sont établis dans la paix? D'autant plus que cet accord est conclu dans un contexte éminemment religieux, en présence de reliques et devant un personnage considéré comme un envoyé du ciel?

Au fond ce n'est pas un hasard que le même mot « réconciliation » soit employé à la fois pour les paix-à-partie et pour l'ensemble des démarches permettant aux pénitents publics d'être réintégrés dans l'Église. La réconciliation avec leurs « frères » était pour ces ex-ennemis le signe de leur réconciliation avec Dieu. C'est du moins ce que suggère tout l'esprit de notre documentation.

On pourrait encore faire valoir un autre argument. C'est que, étant donné le grand nombre de meurtres commis au cours des guerres privées, si ces homicides avaient entraîné une pénitence de forme publique, le pays aurait été encombré de pénitents, qui finiraient bien par apparaître dans les textes... ce qui n'est pas le cas.

C. La Pénitence des Parricides.

Si l'Église se montrait pratiquement assez tolérante vis à vis des meurtres découlant de la guerre privée (qui demeurait toujours une voie de recours légitime), il n'en allait pas de même à l'égard de certaines grands crimes appelés traditionnellement « parricides ». On désignait sous ce nom le meurtre des parents très proches (père ou mère, frère ou sœur, enfants, oncle, neveu), mais jamais, semble-t-il, le

[96] Ceci dans une réconciliation opérée à Gloucester par S. Vulstan, *A.S.*, Jan. II, p. 608.

meurtre du mari ou de la femme [96a] : exclusion qui se comprend, car la notion de parricide reposait en définitive sur la communauté de sang, qui n'existe pas entre époux.

Or la pénitence très spectaculaire attachée à ce genre de crime est bien connue à travers une vaste documentation qui s'étend du VI^e^ au XII^e^ siècle, et, sur cet ensemble, la Flandre seule est représentée par une dizaine de cas appartenant à la période ici étudiée [97]. Nous avons donc ici le moyen de saisir le pécheur dans son effort d'expiation.

Une Description du IX^e^ Siècle.

Le meilleur moyen de prendre contact avec ce sujet, c'est de se reporter à un passage des *Miracula S. Florentii* du IX^e^ s. On y trouve une description précise de la pénitence des parricides, qui cadre parfaitement avec la documentation de détail et notamment avec les cas relevant de la Flandre. La différence des temps et des lieux n'enlève rien à son exactitude.

« Selon une antique coutume, on observe encore aujourd'hui l'usage suivant dans les régions intérieures de la Francie : si quelqu'un tue par le glaive un parent qui lui est très proche et qu'ensuite il est amené par la pénitence à soumettre à l'évêque la faute de ce crime, l'évêque ordonne de fabriquer avec le glaive lui-même des liens de fer qui serreront étroitement le cou, le ventre et les bras du pécheur ; il le chasse ainsi de sa patrie et de son sol natal. Celui-ci est donc obligé de partir au loin, d'abord à Rome, puis auprès de divers sanctuaires des saints pour implorer le pardon de sa faute,

[96a] Dans la *Lex Visigothorum*, VI, 5, 18 (*M.G.H., Leges*, I, 283) le meurtre de l'époux ou de l'épouse est assimilé au parricide ; mais il s'agit d'une loi où se manifeste un certain sens de l'État sous l'influence du droit romain. Dans notre dossier hagiographique (voir Annexe) où les crimes des parricides sont souvent précisés il n'est jamais question du meurtre du conjoint.

[97] Pour alléger l'annotation, nous renvoyons une fois pour toutes au tableau publié en annexe de notre étude, où nous indiquons dans l'ordre alphabétique, avec les références précises, les sources hagiographiques donnant des cas de parricide. Comme dans notre texte nous signalons toujours le nom de la source utilisée, il sera facile de la retrouver sur ce tableau.

jusqu'au moment où la miséricorde divine ordonne à ses liens de se rompre » [97a].

Ce texte concis et intelligent donne vraiment l'esprit et la substance de cette pratique. Il passe seulement sous silence les détails anecdotiques du miracle final. Donnons les ici, pour avoir une idée concrète du déroulement de ces historiettes maintes fois répétées. Au cours le leurs pérégrinations, les pénitents obtiennent un premier allègement quand un de leurs fers saute par l'intercession d'un saint. Mais dans une révélation nocturne, ce saint (ou parfois un autre) leur apprend le nom du sanctuaire où ils obiendront leur libération complète. Ils s'y rendent et là — le plus souvent au milieu du chant de matines — leurs derniers fers se brisent avec fracas. C'est la fin de leurs souffrances et surtout le signe de leur réconciliation avec Dieu.

Revenons à l'essentiel : il s'agit d'une pénitence imposée par l'évêque, d'une pénitence consistant dans des pèlerinages de longue durée, aggravés par le port de divers instruments de torture. Tout l'ensemble forme ce que C. Vogel appelle « le pèlerinage pénitentiel » [98].

[97a] On trouve dans les *Miracula S. Walburgis* (du XI[e] s.) une description qui fait écho à celle des *Miracula S. Florentii* : « In confinio Gallorum et Aquitanorum episcopis ea consuetudo est ut ad poenitentiam vocatis lapides magni ponderis cum circulis ferreis ad collum suspendant ; ut ventrem hominis ferro circumdent sive brachia itidem ferreis circulis circumligent et litteris, facinore eorum commendato, per diversa loca mittant... ; parricidarum vel aliorum horum similium ea poena est ». Ce qui est propre à ce texte, c'est la mention de ce collier de fer auquel étaient attachées des pierres que le coupable devait porter à la main ; ce genre de peine infamante fut effectivevement pratiqué plus tard notamment à l'égard des femmes coupables d'adultère. On conserve à Nimègue au Gemeente-Museum un collier de ce genre.

[98] C. Vogel, *Le pèlerinage pénitentiel*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1964, pp. 113-153, reproduction du texte publié dans *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata*, Todi, 1963 (*Convegni del centro di studi sulla spiritualita medievale*, IV), pp. 39-94. Nous empruntons à cette excellente étude le schéma historique donné ci après. Pour notre part, nous nous sommes attachés surtout aux aspects psychologiques de cette pénitence et à son lien avec le problème de la violence. Pour ce faire, nous avons revu et complété le dossier hagiographique ; d'autres découvertes de textes restent naturellement possibles.

Naturellement il ne faut pas confondre le cas de nos criminels avec celui des pénitents volontaires qui de leur propre mouvement s'imposent de semblables mortifications, ni avec celui si fréquent — des prisonniers qui échappent miraculeusement à leurs liens et à leurs gardiens. Deux traits permettent de repérer nos « héros » : ils s'acquittent d'une pénitence imposée à la suite d'un crime ; ils ne sont pas gardés : ils errent librement, avec leurs fers, de sanctuaire en sanctuaire.

Schéma Historique.

Pour comprendre cette institution si étrange, il est nécessaire d'en faire brièvement l'histoire. Le pèlerinage pénitentiel est issu de la pénitence tarifée introduite sur le continent par les moines celles à partir du VI^e^-VII^e^ s. Leurs pénitentiels prévoient fréquemment les pèlerinages pour les grands crimes, notamment pour ceux commis par les clercs. La place spéciale faite aux clercs s'explique aisément, puisque ceux-ci — en vertu des canons — ne peuvent bénéficier de la pénitence publique.

A l'époque carolingienne s'établit la « dichotomie » dont il a été question plus haut : à péché public, pénitence publique ; (selon la forme antique) ; à péché secret, pénitence privée, c'est-à-dire tarifée. Dans ce cadre on voit le parricide soumis à un double régime pénitentiel. D'une part les conciles carolingiens légifèrent abondamment sur les homicides de toute sorte et notamment sur les parricides ou infanticides [99]. Les peines sont très sévères (exclusion plus ou moins longues de l'entrée de l'église et de l'Eucharistie) et surtout entraînent des interdits permanents (non usage du mariage, interdiction de porter les armes), encore qu'il y ait parfois des adoucissements sur ces points. Remarquons en tout cas que jamais le pèlerinage n'est prévu comme forme de pénitence.

Cette législation a été effectivement appliquée. On en a la preuve dans certaines lettres de papes du IX^e^ siècle adressées à des évêques, par lesquelles ces papes interviennent en faveur de grands criminels venus les supplier d'adoucir leur

[99] Par exemple concile de Mayence de 847, Mansi, *Concilia*, XIV, 908-909 ; concile de Worms de 868, *Ibid.*, XV, 874 ; concile de Tribur de 895, *Ibid.*, XVIII, 156.

sort [100]. Or la pénitence imposée par les évêques, comme celle proposée par le pape relèvent du régime de la pénitence publique.

Mais c'est l'autre voie, celle de la pénitence privée, avec son corollaire, le pèlerinage pénitentiel, qui semble avoir alors la faveur des parricides repentants. Non seulement le dossier fourni par les textes hagiographiques est particulièrement fourni pour les IXe et Xe s., mais l'on voit Charlemagne lui-même protester contre le vagabondage des « nudi cum ferro, qui dicunt se data sibi poenitentia ire vagantes », ce qui semble bien désigner nos parricides pénitents [101]. Plus probant encore est ce modèle de lettre du IXe s., dans lequel un évêque recommande un pénitent condamné à sept ans de pèlerinage pour le meurtre d'un proche parent [102].

On peut donc parler d'une véritable vogue du pèlerinage pénitentiel, vogue qui continue et s'amplifie encore au XIe s. Retenons en tout cas qu'en dépit de ses apparences spectaculaires et du rôle qui joue habituellement l'évêque, cette pratique ne relève pas de la pénitence publique. Elle est accessible à tous — même aux clercs — et elle est tout à fait indépendante des rites solennels d'entrée en pénitence et de réconciliation [103]. D'autre part, ce pèlerinage pénitentiel qui était en principe lié à un aveu et à une pénitence imposée est en train de prendre une existence autonome et de devenir un processus pénitentiel permettant d'obtenir par lui-même la rémission des péchés.

[100] 858-867, lettre de Nicolas Ier à l'évêque de Strasbourg, *M.G.H.*, *Epistolae*, VI, 2e partie, 1er fasc., p. 658-659 ; du même à l'évêque Rivoladrus, *Ibid.*, 650 ; du même à Hincmar de Reims, *Ibid.*, 654 ; 877, lettre de Jean VIII à l'évêque Wido, *P.L.*, t. 126, c. 743 ; 891, lettre d'Étienne V à l'évêque Lambert, *P.L.*, t. 129, c. 807. Sur ces lettres voir VOGEL, *op. cit.*, p. 140-145.

[101] 789, *Admonitio generalis*, *M.G.H.*, *Capitularia*, I, art. 79, p. 60 et 802, Capitulaire d'Aix-La-Chapelle, c. 45, *Ibid.*, p. 104.

[102] *Formulae Senonenses recentiores*, *M.G.H.*, *Legum sectio*, V, *Formulae*, p. 217.

[103] Après le miracle final qui marque le terme des pérégrinations du pénitent il n'est jamais question d'une réconciliation solennelle par l'intermédiaire de l'évêque. Parfois même le pénitent miraculé se fait le serf du saint (par le paiement de la capitation) et reste sur place, cf. *Vita S. Sigeberti.*

	Le coupable et son crime	*Rôle de l'évêque*	*Détails sur la pénitence; sanctuaires visités* (le dernier est celui de la libération finale)
1° *VITA S. AUGUSTINI*, XI^e^ s. (écrite par Gotcelinus, moine de Saint-Bertin, puis de Cantorbery)	« Gentis germanicae vir spectabilis... ob reatum suum »		Pèlerinages + fers. Écosse, Winchester, Cantorbery.
2° *MIRACULA S. BAVONIS* (avant 1010)	« Duo nepotes inter se rixantes » = meurtre d'un cousin = « parricidium ».	mention de l'évêque	Pèlerinages + fers. Rome, Gand, Mendonk.
3° *MIRACULA S. BERTAE BLANGIACENSIS*, X^e^ ?	Un homme noble de Dusgemella (aux portes d'Amiens ?) fratricide.	mention de l'évêque	Pèlerinages + fers. *Fers fabriqués avec l'arme du crime.* Rome, Blangy.
4° *MIRACULA S. BERTINI*, XI^e^ s.	Un habitant d'Orléans ; fratricide.	mention de l'évêque	Pèlerinages + fers. Rome, Saint-Omer.
5° *MIRACULA S. BERTINI, CONTINUATIO IVa*	« Mulier quedam de Lotharingia... pro penitentia »		Saint-Omer.
6° *VITA S. DODONIS* (après 956)	« Nexibus ferreis quidam criminibus colligati »		Wallers.

	Le coupable et son crime	*Rôle de l'évêque*	*Détails sur la pénitence ; sanctuaires visités.*
7° *VITA S. MEDARDI* (composée par Ratbode, évêque de Noyon-Tournai, 1068-1098)	« Quidam catenarum loris indissolubiliter arctatus ».		Soissons.
8° et 9° *MIRACULA S. WINNOCI* XI^e s. Deux cas : A.	« Quidam... Injunctam poenitentiam ducens »		Pèlerinages + fers. Bergues. N. B. « servitium sui offert »
B.	Noble aquitain ; fratricide		Pèlerinages + fers.
10° *CHRONIQUE DE SAINT-HUBERT*, dite *CANTATORIUM*[104], début du XII^e s.	Gerbod qui à la bataille de Cassel (1071) avait tué le Comte Arnoul III	va trouver le Pape	Simulacre d'amputation des mains ; devient moine à Cluny.
11° *GALBERT DE BRUGES*[105]	Les neveux de Bertulf, auteurs du meurtre de Charles le Bon.	On propose pour les coupables l'exil perpétuel, imposé par l'évêque et les « magistrats », exil vécu « in cilicio et poenitentia ».	
12° *VITA S. BERNARDI, POENITENTIS AUDOMAROPOLI*, fin du XII^e s.[106]	Meurtre de son seigneur, en Provence.	« *littera poenitentialis* » de l'évêque de Maguelonne (1170)	Pèlerinages, jeûnes, port de cercles de fer ; finit comme ermite à Saint-Omer.

[104] *La chronique de S. Hubert, dite Cantatorium*, éd. K. HANQUET, 1906, pp. 66-67. Cet épisode se retrouve presque littéralement dans Gislebert de Mons, *Chronicon Hasnoniense*, éd. L. Van der Kindere, 1904, p. 8.

[105] Galbert de Bruges, n° 38, éd. PIRENNE, pp. 62-63.

[106] *A.S.*, April., II, 674-695.

Telle est la situation au XI^e s., à partir de laquelle nous pourrons comprendre nos documents flamands.

Documentation Flamande.

Les douze textes, qui sont ici rassemblés et qui s'échelonnent du X^e au XII^e , se rattachent à la Flandre soit par les sanctuaires cités, soit par les personnages mis en scène, soit enfin par la personnalité de leur auteur. Dans cette documentation, les neuf premiers cas sont conformes au schéma général présenté plus haut ; les trois derniers, relatifs au meurtre du seigneur, nous font assister à une extension de la notion de parricide. Bien entendu, cette documentation, malgré sa relative abondance, ne prend toute sa valeur qu'à condition d'être rapprochée du reste du dossier et c'est sur cette base élargie que nous étudierons ensuite quelques points.

Les Fers des Pénitents Parricides.

Il semble qu'en principe la pénitence imposée par l'évêque aux parricides ne comportait pas officiellement le port de fers. La *littera poenitentialis* du IX^e s. à laquelle nous avons déjà fait allusion ne parle que de pèlerinages : « secundum consuetudinem vel canonicam institutionem dijudicabimus ut in lege peregrinorum ipse prefatus vir annis (septem) in peregrinatione (ambulare) deberet » [107]. Plus instructif encore est le document de 1170 qui fixe la pénitence imposée par l'évêque de Maguelonne à un nommé Bernard coupable de « péchés horribles » (entendons : le meurtre de son seigneur, cas assimilé au parricide) : pendant sept ans Bernard devra marcher pieds nus, ne pas porter de chemise, observer un second Carême avant la Noël, faire maigre tous les mercredis et samedis de l'année, jeûner très strictement tous les vendredis. La *peregrinatio* n'est pas explicitement prévu, mais elle est évidemment sous-entendue, puisque la lettre est adressée à tous les *rectores* de l'Église catholique pour leur demander d'assister ce pénitent. En revanche, le port de fers autour du corps n'allait pas de soi, puisque l'auteur

[107] Cf. note 101.

de la *Vita S. Bernardi poenitentis* remarque que : « quod quidem in poenitentiali mandato scriptum non reperimus, ... septem vinculis ferreis se ligari fecit » [108].

L'aggravation du pèlerinage par le port de *cingula ferrea* n'est donc pas d'origine officielle. Cet usage s'est imposé en raison d'une exigence intime de la conscience populaire sensible à la riche signification symbolique de l'anneau. Les voies du folklore, rapidement explorées par O. Holzapfel dans un article récent, sont très révélatrices à cet égard [109]. Porter des fers, c'est évidemment et en premier lieu se ravaler au rang des prisonniers et des esclaves : châtiment physique et humiliation qui conviennent bien pour l'expiation d'un grand crime. Mais on rencontre aussi des dévots d'un saint — de saint Léonard, en particulier, patron des prisonniers et des fous — qui portent des anneaux de fer pour marquer leur soumission à l'égard de leur protecteur et s'assurer ainsi son intercession. Enfin, de tout temps, le fait de porter un anneau de fer ou une chaine a été le signe d'un vœu. Tacite notait déjà que chez les Chattes « les plus braves portent un anneau de fer — ce qui est ignominieux chez cette nation — en guise de chaîne, jusqu'à ce qu'ils se rachètent par la mort d'un ennemi » (La Germanie, ch. XXXI).

Toutes ces obscures motivations ont joué et ont fait accepter de tous l'aggravation du pèlerinage pénitentiel par le port de *circuli ferrei*. Au fond, quand un évêque impose à un parricide la *peregrinatio*, il obéit aux antiques prescriptions des pénitentiels ; quand en outre il fait fixer sur le corps du coupable un ou plusieurs cercles de fer, il se conforme à une coutume non écrite, essentiellement populaire, mais tout aussi impérieuse. Et l'on comprend que la *littera poenitentialis* ne souffle mot de cette addition non officielle.

Autant qu'on peut l'entrevoir à travers les textes, le nombre et l'emplacement de ces instruments de torture variaient beaucoup. Le cas le plus fréquent, c'était le port de cercles de fer autour des deux bras ; mais on trouve des peines plus

[108] Cf. note 106.

[109] O. HOLZAPFEL, *Zur Phänomenologie des Ringbrauchtums*, dans *Zeitschrift für Volkskunde*, LXIV, 1968, pp. 32-51.

légères (fers à un seul bras) et d'autres beaucoup plus lourdes (fers autour des bras, du cou, de la poitrine, du ventre). On dosait visiblement le traitement en fonction de la responsabilité : dans un miracle de S. Mansuetus, survenu en 1009, il est question d'un frère et d'une sœur qui avaient par mégarde tué leur mère, alors qu'ils voulaient assassiner leur beau-père. Le frère, instigateur du complot, fut sur l'ordre de l'évêque véritablement cuirassé de fer à même la peau nue : « toto trunco corporis artatur strictis circulis » ; quant à la sœur, elle reçut pour sa peine deux cercles de fer au bras gauche.

Ces fers étaient évidemment des marque d'infamie, puisqu'ils dénonçaient leurs porteurs comme de grands criminels ; mais, dans une société religieuse, sensible à l'idée de pénitence, ils pouvaient se transformer en marques honorables dont on faisait parade. C'est ce qu'on entrevoit à travers le texte de Charlemagne dénonçant les « nudi cum ferro, qui dicunt se data sibi poenitentia ire vagantes ». La souffrance physique provoquée par ces fers ne pouvait pas, en revanche, être escamotée de la même façon. Ces cercles ou bandages de fer étaient, en effet, étroitement serrés et, avec le temps, surtout s'il s'agissait d'êtres jeunes, la chair recouvrait ces anneaux, les muscles se paralysaient, une blessure purulente se formait. Enfin, au moment du miracle final, quand le fer se rompait brusquement — par suite, par exemple, de la rupture du rivet [110] — l'arrachement provoquait la déchirure des chairs et souvent un évanouissement. Tous ces détails, maintes fois répétés, nous sont donnés d'une manière particulièrement frappante dans les miracles de S. Gall et de Ste Lioba [110a].

Un élément caractéristique est bien propre à nous faire entrer dans l'esprit de cette pratique. Au dire de nombreux textes, ces cercles de fer étaient fabriqués avec l'arme du

[110] *Miracula S. Benedicti* : « Subito rupto clavo quo ferreum constringebatur vinculum, ferrum... resilivit » ; *Vita S. Liobae* : « occulta quaedam vis circulum ferreum, expulsis clavis, extendit ».

[110a] Certains pénitents volontaires, pourtant pleins de zèle, n'arrivaient pas à supporter ces instruments de torture, tel le moine Michel, dont parle Pierre Damien, dans sa vie de S. Dominique l'Encuirassé, *A.S.O.S.B.*, VI, 2, 149-158.

crime. Fondus au feu de la forge, le glaive, la lance, la cotte de mailles (*lorica*) se transformaient en bandages fixés autour du bras, de la poitrine ou du ventre du coupable. On a là dessus non seulement l'affirmation générale des *Miracula S. Florentii*, déjà reproduite, mais aussi le témoignage fourni par cinq cas précis tirés des miracles de sainte Berthe de Blangy, de saint Florent lui-même, de saint Adalbert d'Egmont, de saint Bononius et enfin des *Gesta pontificum Anglorum* de Guillaume de Malmesbury [111]. Ce dernier texte, écrit en 1125 à propos d'évènements de la fin du XI^e^, est particulièrement net : « Septennem penitentiam indixit ut sanctorum ecclesias circuiret, ferro brachia et ventrem vinculatus ; lorica ventrem, lancea brachia vestiret, quae parricidiali ausu cognatum hauserat sanguinem, ut quae fuerat auctor ad culpam esset punitrix ad penam ».

Nul doute, par conséquent, sur l'intention première qui commandait cet usage ; les textes le déclarent expressément : on voulait utiliser pour l'expiation ce qui avait d'abord servi au crime, « ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret », comme il est dit dans la Préface de la Croix. Mais plus profondément, il y avait là comme un appel au jugement de Dieu. Exactement comme Dieu ne pouvait permettre qu'un innocent fût brûlé par le fer rouge de l'ordalie, de même il se devait de sanctionner par un miracle l'innocence récupérée par le pénitent au terme d'une longue expiation. La rupture miraculeuse des fers n'était pas une faveur arbitraire ; elle constatait l'achèvement de la purification. En quelque manière, Dieu lui-même était lié par les fers du pénitent.

Un dernier détail nous maintient sur la voie de ce symbolisme, aux ressorts si puissants. Il arrivait parfois que le pénitent miraculé se fit le serf du saint, dans le sanctuaire de qui s'était opérée la libération finale. Autrement dit, à une première servitude, celle du péché, attestée par des fers semblables à ceux des esclaves, succédait une autre forme de servitude à l'égard de Dieu, « cui servire regnare est ».

Tels sont les parricides enferrés que l'Occident a connus, notamment du IX^e^ au XII^e^. Ils tenaient un peu du moine

[111] *Gesta pontificum Anglorum*, *M.G.H.*, *SS*, t. XIII, 138-139.

par les austérités qui leur étaient imposées, mais en même temps leur singularité fait penser aux fakirs de l'Inde ou aux derviches musulmans. Nous avons déjà dit que Charlemagne ne pensait pas grand bien d'eux ni de leur vagabondage.

Le Meurtre du Seigneur ou de L'Abbé.

La notion de parricide pouvait parfois s'étendre au delà du cercle étroit des proches parents. Les trois derniers textes de notre documentation flamande montrent qu'on assimilait à ce crime le meurtre du seigneur par un de ses vassaux ou de ses sujets. Et d'autres sources relatives à la Lotharingie attestent une assimilation du même genre à propos du meurtre de l'abbé par un de ses moines. Cette extension de sens se comprend aisément : la paternité spirituelle fondée sur le serment était un lien aussi sacré que celui du sang.

Le premier de nos trois textes sur le meurtre du seigneur est, à la vérité, largement contaminé par la légende [112]. Il s'agit de Gerbod ou Gerbald qui, à la bataille de Cassel (février 1071) avait tué le comte Arnoul III. Pris de remords, il va trouver le pape Grégoire VII et lui demande de lui trancher les mains avec lesquelles il avait tué son seigneur : « manus quibus dominum suum interfecerat... pro poenitentia ejusdem criminis detruncundas obtulit ». On peut rappeler à ce propos que dans l'horrible supplice de Ravaillac, l'assassin d'Henri IV, on commença par lui bruler la main droite, après avoir attaché à son poignet le couteau « duquel il a commis le dit parricide » [112a]. En tout cas, le pape acquiesce à la demande de Gerbod et donne l'ordre à son chef cuisinier d'exécuter cette opération, mais avec cette clause restrictive : si au moment de l'exécution le coupable cherche à retirer les mains, il faut les lui trancher ; si au contraire il demeure ferme, il faut l'épargner. C'est naturellement la seconde hypothèse

[112] Voir note 104. Même si ce récit est entièrement légendaire (cf. CH. VERLINDEN, *Robert Le Frison*, 67), il est de peu postérieur aux événements, puisque le *Cantatorium* est du début du XII^e^ s. et il traduit bien l'opinion populaire sur la gravité d'un tel acte assimilé au parricide.

[112a] J. IMBERT, *Quelques procès criminels des XVII^e^ et XVIII^e^ s.*, Paris, 1964, p. 24 ; l'expression citée est tirée de la sentence.

qui se réalise et le pénitent volontaire réapparaît indemne devant le pape. Celui-ci déclare que ces mains coupables appartiennent desormais au Seigneur et envoie Gerbod à Cluny où il devient un excellent moine. En somme, une amputation spirituelle s'était substituée à une amputation physique ; mais, sous une forme ou sous une autre, il s'agissait bien de la pénitence d'un parricide.

Nos deux autres textes sont beaucoup plus probants et nous ramènent sur les voies traditionnelles. Nous lisons ainsi dans Galbert de Bruges que, peu après l'assassinat de Charles le Bon (2 mars 1127), le châtelain de Bruges, Didier Hacket, rencontre les assiégeants du Bourg et entreprend de se justifier. Il commence par déclarer que lui-même et son frère, le prevôt Bertulf, sont absolument étrangers à ce crime et demande à pouvoir prouver en justice cette innocence, soit selon le droit séculier (duel judiciaire, serment), soit selon le droit canon (pour Bertulf). Pour ses neveux, auteurs indiscutables du meurtre, Hacket propose que l'évêque et les « magistrats » leur imposent comme peine l'exil perpétuel, afin que dans le cilice et la pénitence ils puissent être réconciliés avec Dieu [112b]. L'allusion au régime classique des parricides est ici évidente. Cette « poena » est en fait une pénitence religieuse, imposée en premier lieu par l'évêque, pénitence qui consiste en pèlerinages (« exil ») accompagnés d'austérités, le tout visant un but spirituel : la réconciliation avec Dieu. Nous connaissons tout cela.

Enfin en dernier lieu, nous pouvons citer le cas de ce pénitent Bernard, qui finit comme ermite à Saint-Omer, où il mourut en 1182 [113]. Nous avons vu plus haut que sa *littera poenitentialis* de 1170 ne parlait que « d'horribles péchés ». L'auteur de la *Vita*, qui avait sous les yeux ce document et qui avait connu personnellement le saint homme, a voulu naturellement en savoir plus. Il avoue n'être pas parvenu à une certitude, mais il déclare que, selon les bruits qui couraient, Bernard aurait été envoyé en « exil » pour avoir comploté

[112b] Voir note 105 ; « Super nepotes nostros..., instituta eis poena pro tam inmani facinore ab episcopo et magistratibus, abeant in exilium perpetuum ut sic quoquo modo in cilicio et poenitentia Deo mereantur reconciliari, quem graviter offenderunt ».

[113] Cf. note 106.

la mort de son seigneur : « Hoc tamen praecipue in caussa exilii fuisse dicitur quod in mortem domini sui, qui injustis exactionibus concives suos opprimebat, cum nobilioribus civitatis conjurationem fecerit et occisioni ejus interfuerit ». Texte extrêmement fort, dont la portée dépasse de beaucoup le cas particulier de Bernard. Il prouve qu'en présence d'un personnage qui présentait toutes les caractéristiques d'un parricide pénitent on pouvait supposer qu'il avait attenté à la vie de son seigneur. L'équivalence : meurtre du seigneur = parricide est donc absolument établie.

Ce document fort curieux nous donne aussi des détails sur l'aspect extérieur de ce pénitent : il portait à même la peau sept cercles de fer et une *lorica* (cotte de mailles). Ces instruments de pénitence étaient dissimulés par une tunique de peau, qui en même temps protégeait du contact du fer ses vêtements de dessus : deux tuniques de laine et une coule semblable à celle des moines [113a].

Sur le meurtre de l'abbé par un de ses moines, nous pouvons utiliser un texte du *Cantatorium* de l'abbaye de Saint-Hubert, qui nous fait assister à une nouvelle extension du concept de parricide [114]. A la vérité, c'est d'un simple « meurtre spirituel » qu'il s'agit : une offense mortelle, que le coupable pris de remords entend ensuite expier comme un parricide véritable. Voici les faits : le moine Lambert, fier de sa noblesse, avait l'habitude de manquer de respect à l'abbé Thierry (1055-1086) et en particulier passait devant lui au chœur sans le saluer. Un jour cependant un signe du ciel toucha son cœur et lui révéla sa faute. Lambert épouvanté alla trouver l'abbé et lui demanda comme pénitence une vie d'exil dans la mendicité volontaire. L'abbé essaya en vain de modérer son repentir. Lambert s'obstina ; bien mieux,

[113a] A titre de comparaison, signalons que S. Gerlac, ermite au pays de Maastricht entre 1150 et 1170, portait une *lorica ferrea* par dessus un cilice. Cette *lorica* tomba en ruine avec le temps, mais le saint « frequenter reparavit et novis circulis scissuras veteres connectens adunavit » (*A.S.* Jan., I, 312). Il ne fait donc pas de doute que cette *lorica* était en réalité une cotte de mailles.

[114] *Cantatorium*, éd. HANQUET, pp. 22-23 ; éd. *M.G.H., SS*, VIII, 573 ; cf. *Vita Theodorici Abbatis Andaginensis*, *M.G.H., SS*, XII, 47-48.

il se mit des cercles de fer autour du ventre, des bras et des jambes et quitta le monastère. Il finit par échouer à l'abbaye de Mouzon, où il mourut deux ans plus tard « in luctu et poenitentia ». Cet épisode — certainement authentique — se situe bien dans la ligne de la pénitence des parricides [114a].

Rapports avec la Justice Civile.

Il nous reste maintenant à voir les rapports qui existaient entre cette pénitence religieuse et l'action de la justice civile. En principe, bien entendu, les deux choses, étant de nature différente, doivent s'ajouter l'une à l'autre : la pénitence s'accompagne du paiement du wergeld, expression normale de la justice privée. A l'époque carolingienne les textes règlementaires (conciles et capitulaires) établissent nettement ce point [115].

Mais à propos précisément du parricide, on peut se demander comment une telle législation pouvait être appliquée. Car à qui le ou les coupables auraient-ils pu verser ce wergeld ? Qui aurait été habilité à recevoir cette somme, puisque eux-mêmes faisaient partie du lignage de la victime ? Si l'action de la justice publique est concevable — mais la poursuite d'office n'existait à l'époque carolingienne que pour un petit nombre de crimes d'état [116] — l'action de la justice privée semble impossible.

C'est bien l'impression que donne la lecture du dossier hagiographique du IXe s. particulièrement fourni. On n'y trouve jamais aucune allusion au wergeld et une fois seulement l'indication d'une action de la justice publique [117]. On dirait

[114a] On pourrait encore citer ce texte de la *Vita S. Bercharii* du Xe s. (*A.S.*, Oct., t. VII, pars 2, 1017-1018) : Bercharius, fondateur des monastères d'Hautivilliers et de Montierender en Lorraine, est attaqué à coup de couteau par l'un de ses moines. Il lui pardonne et l'envoie à Rome recevoir sa pénitence du pape.

[115] Cf. C. VOGEL, *Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée*, dans *Revue de droit canonique*, déc. 1958, p. 313 et 315, avec référence au *Capitulare missorum generale* de 802.

[116] Cf. F. OLIVIER-MARTIN, *Histoire du droit français*, Paris, 1951, pp. 56-57 ; A. Esmein, *Cours élémentaire d'histoire du droit français*, 11e édition, 1912, pp. 99-100.

[117] Dans la vie de saint Liudger (IXe s.) un fratricide nommé Adam

que pratiquement cette pénitence religieuse imposée par les évêques (mais en dehors du cadre de la pénitence publique) absorbe en elle la réparation proprement civile. Évidemment il s'agit encore ici d'un argument « du silence », mais rapproché du problème évident concernant le paiement du wergeld, il acquiert une certaine force probante.

La situation demeure la même au XI^e s. et notamment en Flandre, dans ce temps où les principautés sont encore dépourvues d'institutions fortes. Nous avons même ici un texte particulièrement révélateur qui se situe à l'extrême fin de notre période. C'est la proposition faite par le châtelain Hacket concernant la punition de ses neveux, auteurs du meurtre du comte Charles le Bon [118]. Il propose, nous l'avons vu, une pénitence essentiellement religieuse, en tout conforme au régime traditionnel des parricides ; mais cette pénitence — infligée par l'évêque et les « magistrats » — doit avoir pour résultat de mettre les coupables à l'abri de toute autre poursuite et ainsi de leur assurer la vie sauve. C'est bien la situation que nous avons cru déceler à l'époque carolingienne. Nul doute d'ailleurs qu'en 1127 il s'agisse là d'une procédure traditionnelle, car évidemment le châtelain Hacket, dans les conditions difficiles où il se trouvait, ne pouvait proposer une formule inédite, uniquement inspirée par son intérêt personnel. En somme, tout porte à croire que les autorités civiles, par une sorte d'accord tacite, considéraient la pé-

fut d'abord « judicante Jona episcopo » (Jonas d'Orléans ?) flagellé et mis en prison pendant un an. Après quoi, il fut envoyé « in exsilium » porteur de fers à différents endroits du corps, avec l'obligation de faire des jeûnes rigoureux, de marcher pieds nus et de ne pas porter de linge de corps (selon la pratique des moines, cf. L. Gougaud, *Anciennes coutumes claustrales*, p. 25). Ce châtiment physique et cet emprisonnement sont tout à fait exceptionnels. Dans un autre cas tiré du *De gestis sanctorum Rotonensium Conwoionis et aliorum* (IX^e s.), nous avons quelques détails sur la cérémonie d'entrée en pénitence et nous voyons que le roi y joue un rôle. Plusieurs frères, appartenant à une très noble famille, fort connue au palais, tuent un de leurs oncles dans une affaire de partage de biens. Les coupables « poenitentia ducti » vont au palais du roi Lothaire. Celui-ci réunit un synode où les évêques imposent aux intéressés la pénitence que nous connaissons. La décision est donc prise par une assemblée épiscopale, mais avec l'assentiment du roi.

[118] Voir note 112

nitence des parricides comme ayant pleine valeur de réparation civile.

Un rapprochement s'impose avec ce qui a été vu plus haut : les criminels qui se réconciliaient avec leurs ennemis sont dispensés de toute autre forme de pénitence religieuse ; les parricides qui accomplissaient une pénitence satisfont du même coup à la justice civile. Équivalences dues à la nature de cette société où spirituel et temporel sont si intimement mêlés.

D. La Conversion et la Vita Religiosa

En définitive pourtant, par delà les différents modes de pénitence, la vraie façon de racheter une existence de désordre, c'était la conversion des mœurs, et, si celle-ci était comprise de façon radicale, elle pouvait conduire jusqu'à la vie monastique, et la vie monastique menée à son niveau le plus humble, celui des convers. Cette voie, bien des chevaliers des XI^e^ et XII^e^ s. l'ont prise, à la suite d'un prédicateur persuasif ou sous le coup d'une grande secousse morale.

Un texte étonnant de la Vie de saint Odon de Cluny, cité par H. Grundmann dans son étude récente, est particulièrement révélateur du climat de telles conversions [119]. L'auteur, en effet, use obstinément du terme *latro* pour désigner tout simplement un seigneur, un chevalier, et cet automatisme dans l'injure en dit long sur l'antagonisme de deux milieux. Donc saint Odon passait un jour « juxta praedonum fines » et un « latro juvenis », voyant son visage aimable, en fut touché au cœur ; il demanda à être reçu comme moine. Odon l'interrogea, réclama des garants et le lendemain un « magnat » des environs vint répondre du candidat en disant : « Juvenis iste, Pater, insignissimus latro est » ! L'abbé conseilla alors au jeune homme d'attendre quelque peu et de travailler à corriger ses mœurs ; mais devant ses instances, il l'accepta. L'ex-*latro*, accueilli à Cluny, subit d'abord un temps d'examen, puis devint moine. On le confia alors

[119] H. Grundmann, *Adelsbekehrungen im Hochmittelalter ; conversi und nutriti im Kloster*, dans *Adel und Kirche, Festschrift für Gerd Tellenbach*, Freiburg, Basel-Wien, 1968, pp. 325-345 ; *Vita S. Odonis* (X^e^ s.) II, 2, *P.L.*, t. 133, c. 71-72.

au cellerier, à la fois pour apprendre à lire, « cum idiota esset », et pour s'acquitter d'une « obédience », évidemment une tâche temporelle. On mesure par cet exemple ce que représentait la conversion pour un homme du milieu seigneurial : c'était littéralement passer dans un autre monde, assez dépourvu de « structures d'accueil ».

Parmi les convertis flamands du XI^e^ et du XII^e^, nous trouvons tout d'abord le cas spectaculaire de saint Arnoul et de ses émules : des chevaliers, qui après une vie droite ou, en tout cas, sans grand crime, abandonnent la *militia* et se font moines ou reclus. Il s'agit là d'une conversion du bien au mieux et non du mal au bien, ce que nous cherchons. Leur histoire est cependant très révélatrice à cause de la condamnation brutale et sans nuance de la *militia* qui s'y trouve impliquée.

Attardons nous un instant sur le cas de saint Arnoul [120]. Après avoir participé comme chevalier aux exercices de la guerre et aux cours féodales, Arnoul rompt avec le monde et devient moine à Saint-Médard de Soissons. En fait, il y vit en reclus, ce qui ne l'empêche pas en 1076 d'être choisi comme abbé de cette maison. Mais bien vite les devoirs de sa charge le mettent en face d'une obligation rebutante : celle de conduire à l'ost royal le contingent de l'abbaye. Il refuse avec indignation en jetant l'anathème sur son passé de chevalier : « Certum est me peccatorem militiae quondam actibus sorduisse... Maluissem certe nomen istud abbatis et locum non suscepisse quam, sub hujus dignitatis obtentu, saeculo tam pessime deservire ». Ce refus l'oblige à abdiquer et le voilà redevenu reclus. En 1081, nouveau tournant dans sa vie : il est élu évêque de Soissons : mais ici encore il se heurte à de grandes difficultés, car un autre candidat occupe sa ville épiscopale. C'est pendant les loisirs forcés qui lui sont ainsi ménagés qu'Arnoul remplit en Flandre l'importante mission de paix dont nous avons abondamment parlé plus haut. Il y meurt en 1087.

[120] *Vita S. Arnulfi. M.G.H., SS.*, t. XV, 2^e^ partie, xx pp. 872-904 ; *P.L.*, t. 174, c. 1368-1438. Sur cette source, voir *Monasticon Belge*, t. III, 1^re^ partie (N. Huyghebaert), pp. 49-50, et 57-58 ; voir plus haut et note 20.

Dans les régions voisines de la Flandre, nous trouvons à la même époque des exemples similaires de conversion : Thibaud, comte de Provins (mort en 1066) qui finit comme ermite en Italie ; Simon, comte de Valois (mort en 1082) qui renonce au monde après avoir assisté à l'exhumation de son père et devient moine à Saint-Claude ; Évrard, comte de Breteuil (mort après 1105), qui fuit son pays, vit en charbonnier et finalement entre au monastère de Marmoutiers [121]. On nous dit même à propos de ce dernier personnage qu'il prit en degoût la vie mondaine — entendons la vie chevaleresque — « quia nil aliud quam damnare et damnari, foedare et foedari in seculo faceret » : ce qui est exactement le même langage que celui de saint Arnoul.

On peut penser que ces saints personnages exagéraient quand ils parlaient des souillures du temps de leur *militia* (*sorduisse, foedare, foedari*) Pour d'autres en revanche, c'était la stricte vérité : nous l'avons vu plus haut en parlant du climat général du XI^e^ s. Il arrivait pourtant que tel ou tel de ces chevaliers-brigands, authentiques *latrones*, trouve son chemin de Damas. La *Vita Arnulfi*, qui pourtant n'est pas tendre pour les chevaliers, nous en fournit un exemple très vivant [122]. Un chevalier nommé Gericus, qui avait été le compagnon d'armes d'Arnoul, s'était mis, après la retraite de celui-ci, à mener une vie déplorable : « rapinis et depraedationibus attentius insudabat, nec Deum timens, nec hominem pavens, viduas et orphanos assidue opprimebat ». Le bruit de ses tristes exploits était souvent parvenu jusqu'au solitaire de Soissons, qui lui avait en vain envoyé des avis salutaires (« monita salutis »). Gericus, qui s'était marié et avait eu plusieurs enfants connut ainsi plusieurs années de grande prospérité. Puis le malheur s'abattit sur lui : il perdit tous ses enfants et une maladie grave le cloua au lit pendant trois ans et demi. Ses neveux qui attendaient sa mort se disputaient déjà ses biens et se proposaient de dépouiller complètement sa femme, sans respecter son douaire.

[121] Cité par H. Grundmann ; Guibert de Nogent dans son *De vita sua* parle de ces trois personnages I, 9 et 10, éd. G. Bourgin, pp. 24-29. Sur Simon de Vermandois, voir en outre *Vita Arnulfi*, I, 25, *P.L.*, t. 174, c. 1396.

[122] *Vita Arnulfi*, I, 31-32, *P.L.*, t. 174, c. 1399-1402.

Cette épreuve fit rentrer Gericus en lui-même, et, sur le conseil de sa femme, il se décida à aller consulter Arnoul à Soissons et à s'en remettre entièrement à lui pour sa conduite ultérieure.

On le transporta donc en litière jusqu'à Saint-Médard et là il put converser avec le solitaire par la fenêtre de son petit réclusoir. Le saint homme lui apprit que ses malheurs étaient un avertissement du ciel, obtenu par ses prières. Il devait changer de vie pour éviter de tomber « dans la gueule du Dragon ». A cette effet tout un programme lui était tracé : honorer l'Église de Dieu et le clergé ; ne rien enlever aux pauvres, mais au contraire leur restituer ce qui leur a été dérobé ; faire abondamment l'aumône ; ne pas conserver de dîmes ni les donner à d'autres sans autorisation de l'évêque ; vivre du revenu de ses terres ; se montrer miséricordieux vis à vis de ses « colons » (entendons les tenanciers) ; leur remettre ce qu'ils ne peuvent payer ; se montrer fidèle et sincère à l'égard de son « prince » et de ses pairs ; rendre grâces à Dieu pour les bienfaits reçus et assister fréquemment aux offices divins.

Ce catalogue de préceptes, qu'on peut rapprocher des serments de paix, à peu près contemporains, est un témoignage éloquent à la fois sur les abus qu'il s'agissait de déraciner et sur les efforts de l'Église pour moraliser la classe chevaleresque. Il peut en somme se résumer en deux articles : le service de l'Église et des faibles, la fidélité vassalique, deux éléments essentiels de ce qui sera l'idéal chevaleresque [123].

En même temps que cette leçon, Gericus reçut l'assurance de sa guérison et l'annonce de la naissance future d'un fils, ce qui ruinerait les espoirs des collatéraux. L'histoire ne dit pas comment ce chevalier converti se conduisit par la suite.

Les fondateurs d'Affligem sont des figures beaucoup plus célèbres que Gericus dans cette galerie des chevaliers-brigands convertis. Sont-ils pour autant mieux connus ? La source la plus riche en détails, l'*Exordium Affligemense*, a fait l'objet de discussions serrées entre érudits [124]. Mme Despy-Meyer y voit

[123] J. M. Van Winter, *Ridderschap, ideaal en werkelijkheid*, Bussum, 1965, (Fibulareeks, 11).

[124] *L'Exordium Affligemense* est édité dans *M.G.H.*, *SS*, t. IX,

« une source tardive et édifiante, dont la date, le but et le caractère interdisent pratiquement qu'on lui attribue une confiance véritable » ; Ch. Dereine, qui a repris ensuite l'examen du document et qui en fixe la composition aux environs de 1125, pense au contraire « qu'on peut, non sans précaution, lui faire assez largement confiance ». Cette conclusion, fortement appuyée, est d'autant plus admissible que l'image du milieu chevaleresque ainsi fournie est parfaitement en accord avec le reste de la documentation de l'époque.

Donc, vers la fin du XI^e s., six chevaliers vassaux du duc de Brabant, se convertissent sous l'action du moine gantois Wedericus. Ils abandonnent leurs biens injustement acquis (souvenons-nous des conseils donnés à Gericus) et cherchent le moyen d'expier leurs péchés. Wedericus les envoie à l'archevêque de Cologne à qui ils se confessent et qui leur donne le conseil de retourner dans leur pays pour faire pénitence sur les lieux mêmes de leurs méfaits. Ainsi font-ils et en 1083 (point de repère indiscutable) ils s'installent à Affligem, un lieu jusque là solitaire et propice aux brigandages. Malgré l'austérité extrême de leur vie, ces pénitents ne tardent pas à faire des recrues et précisément dans leur propre milieu. Leurs deux premières conquêtes sont des chevaliers, coupables tous deux d'un homicide, qui, par crainte de l'Enfer ou degoût du monde, se changent « de loup en agneau ». Nous n'avons pas à suivre l'histoire complexe et discutée des débuts du monastère. Signalons seulement que, sous l'abbé Fulgence (1087-1122), Affligem connut un afflux de convertis issus, cette fois, de la classe noble proprement dite. Tel ce châtelain Heribrand « genere inclytus, praediis et possessionibus ditissimus », qui décida,

407-417 et *P.L.*, t. 166, c. 813-831 ; sur la valeur de cette source, cf. A. Despy-Meyer, *A propos de la date de fondation d'Affligem*, dans *Cahiers bruxellois*, t. IX, 1964, p. 86-87 et *Monasticon belge*, t. IV, 1^er volume, 1964, pp. 21-24 ; en sens contraire, Ch. Dereine, *La critique de l'Exordium Affligemense et les origines de l'abbaye d'Affligem*, dans *Cahiers bruxellois*, t. XIV, 1969, pp. 5-24 ; voir aussi *Monasticon belge*, t. III, 1^er volume (N. Huyghebaert) p. 90 (à propos de l'abbaye de Saint-André). H. Grundmann, *op. cit.*, parle longuement des fondateurs d'Affligem, sans se poser cependant le problème de la valeur de la source.

en accord avec sa femme, de renoncer au monde. Entouré de ses amis et parents, ceint pour la dernière fois du « cingulum militiae », son étendard levé, il se rendit au monastère où il renonça à la liberté du monde. En quinze ans, seize membres nommément désignés de cette unique famille entrèrent à Affligem.

Il est curieux de constater que l'abbaye d'Anchin — qui aurait envoyé à Affligem ses premiers instructeurs monastiques — présente un cas assez analogue à celui de l'abbaye brabançonne [125]. Le fond historique est le même : Anchin fut fondé dans un ilôt de la Scarpe par deux chevaliers qui renoncèrent au monde et à leur famille (l'un d'eux était marié) ; et ce nouvel établissement fut confirmé en 1079 par l'évêque de Cambrai Gérard II. Sur cette donnée identique à celle d'Affligem, la légende a brodé, mais cette fois d'une manière tout à fait fabuleuse. A en croire une chronique de la fin du Moyen Age, ces deux chevaliers se faisaient une guerre acharnée, ce qui avait amené de part et d'autre la perte de beaucoup de leurs amis. Or, un soir, l'un d'eux s'égara dans la forêt et vint chercher refuge dans un château, qui était précisément celui de son ennemi. Il y fut accueilli au nom des lois de l'hospitalité, la trêve devant naturellement expirer le lendemain. Mais la nuit passée, les deux ennemis découvrirent qu'ils avaient reçu en rêve le même avertissement céleste : ils se réconcilient et renoncent au monde.

Revenons sur un terrain plus solide, en interrogeant les mentions de convers dans les monastères du XI^e^ s. D'après les exemples cités plus haut, nous savons déjà que dans cette humble plèbe monastique pouvaient se cacher des brigands convertis ou des aristocrates assoiffés d'humilité. En général cependant les chartes des abbayes nous orientent sur une autre piste. On voit bien des gens issus des classes riches devenir convers, mais ce sont souvent de vieux *milites*,

[125] Sur Anchin, voir la *Fundatio monasterii Aquicinctini* (milieu du XII^e^ s.) *M.G.H., SS.*, t. XIV, p. 581 et le *Sigeberti auctarium Aquicinense, SS.*, t. VI, 393. La version légendaire est reproduite par E. A. Escallier, *L'abbaye d'Anchin*, Lille, 1852, pp. 15-16, sur la base d'une « chronique de Flandre, écrite au quatorzième siècle, en patois rouchi, Recueil de M. Buchon ». Nous n'avons pu retrouver ce texte.

désireux de passer leurs dernières années dans une atmosphère religieuse ; ou encore on constate que cette entrée en religion cache des calculs temporels, en facilitant l'établissement des enfants et la conquête des bénéfices [126]. Vraiment dans cette foule de « convertis » Dieu seul pouvait reconnaître les siens.

Un dernier problème se pose à propos de ces chevaliers-brigands qui entraient au monastère : cette démarche les dispensait-elle d'avoir recours au sacrement de pénitence et les mettait-elle à l'abri de la justice séculière ? Qu'on songe au cas des deux premières recrues d'Affligem : des chevaliers assassins ! Notre documentation naturellement ne permet pas de répondre à cette question. Mais on peut à ce propos rappeler la très ancienne assimilation de la profession monastique à un nouveau baptême et de ce thème aux résonances multiples on a peut être parfois tiré la conséquence suggérée plus haut [127]. Quant à l'action de la justice séculière, on voit mal comment elle aurait pu s'exercer contre des hommes qui, devenus moines, ne relevaient plus que de la justice ecclésiastique.

[126] C'est ainsi que, vers la fin de sa vie, Gautier, châtelain de Tournai et seigneur de Mortagne (1113 ?-1140 ?) entre à l'abbaye de Saint-Amand, où deux de ses fils l'avaient précédé. L'un de ceux-ci, Radbod, avait au préalable été archidiacre de Tournai (cf. H. PLATELLE, *Le temporel de l'abbaye de Saint-Amand*, 1962, p. 167). A Saint-Martin de Tournai, l'organisateur du temporel à la fin du XI^e^ siècle, fut Raoul d'Osmont, personnage éminent qui s'était fait moine. Différents membres de sa famille ocupèrent des postes de commande au chapitre de Tournai, à Saint-Martin même et à l'abbaye de Saint-Amand, cf. A. D' HAENENS, *Le domaine de Saint-Martin de Tournai des origines à 1380*, thèse de licence de Louvain, dact. 1956.

[127] Cf. J. LECLERCQ, *Baptême et profession*, dans *Aspects du monachisme*, 1968, pp. 69-97. Le même auteur dans *Profession monastique, baptême et pénitence d'après Odon de Cantorbery* (*Analecta monastica*, II dans *Studia Anselmiana*, fasc. XXX, Rome, 1953, pp. 124-140) cite un texte du XII^e^ siècle qui va très loin dans ce sens : « Sicut puer in Spiritu sancto est purgatus ab originali peccato Adae, ita quisquis cum monachus fieri vult, statim illuminatur ab eodem Spiritu Sancto et purgatur a peccatis quae post baptisma commisit ». Saint Thomas lui-même enseigne que l'entrée en religion obtient la remise de tous les péchés, mais il reste un doute sur le vrai sens de sa pensée (cf. J. LECLERCQ, *Baptême et profession*, pp. 91-92).

CONCLUSION

Notre conclusion se développera sur deux plans : celui du comté de Flandre en général, celui du cas particulier posé par la *Vita Godeliph.*

Le comté de Flandre au XI^e^ est une principauté encore essentiellement rurale, dépourvue d'institutions fortes, malgré l'énergie personnelle des comtes. La violence s'y déchaîne donc, surtout dans certaines régions aux mœurs farouches. Le frein traditionnel des institutions vassaliques est insuffisant pour empêcher la plupart des excès et les innovations tentées à l'époque : mouvements de la paix de Dieu, serment communal, début d'une législation comtale, ne produisent que des résultats partiels. Concrètement l'efficacité appartient surtout aux médiateurs, notamment à ceux qui sont entourés d'un grand prestige religieux. Dans leurs efforts localisés, qui se prolongent parfois en véritables campagnes, ils innovent eux aussi : ils veulent imposer la trêve et la paix comme une obligation stricte, rejoignant sur ce point les conceptions des villes naissantes ; ils recourent au forjur d'un coupable, devançant ici la pratique des comtes (surtout en Hainaut).

Sur le plan proprement religieux, on ne voit guère ces grands batailleurs se soumettre à la pénitence liturgique. C'est que peut-être la réconciliation avec un ennemi, opérée dans une atmosphère fortement religieuse, était considérée comme ayant valeur libératoire pour l'âme. Inversement, la pénitence spectaculaire des parricides, toujours en usage au XI^e^ s. et notamment en Flandre, semble bien mettre le coupable pénitent à l'abri de l'action de la justice civile. Exemple frappant du mélange intime du spirituel et du temporel dans cette civilisation.

Le XI^e^ s. est pourtant connu pour ses pénitences éclatantes, en particulier dans le milieu chevaleresque : la légende a abondamment brodé sur ce thème comme sur celui des réconciliations. Il faut assurément distinguer parmi ces « vocations tardives », mais nul doute que, pour certains, c'était le retournement complet d'une vie jusque là dominée par la violence.

La *Vita Godeliph* s'insère profondément dans tous ces problèmes, puisque c'est l'histoire d'un meurtre, suivi peut-être d'une pénitence exemplaire. Nous ne pouvons pas naturellement suppléer les silences voulus de l'hagiographe. Nous pouvons au moins remarquer que la coutume de la guerre privée était si profondément enracinée dans les mœurs que l'auteur en aurait certainement parlé si elle avait eu lieu ; et pour expliquer son absence on en est réduit à invoquer l'éloignement des parents de Godelieve et les troubles des années 1070-1071. Quant à la pénitence de Bertulf, nous avons pu constater qu'elle était en tout point conforme à celle des parricides (quoique le meurtre de l'épouse ne soit jamais cité parmi ces crimes) ; en tout point conforme aussi aux mortifications des pénitents volontaires comme le chevalier Gerlac dans la région de Maastricht, ou le comte Simon de Vermandois [128]. Le problème demeure donc entier : est-ce le souvenir d'un fait réel ou une reconstitution supposée d'après le schéma traditionnel — et d'ailleurs exact — de la pénitence des grands criminels ? Nous espérons cependant avoir permis de mieux comprendre ces questions.

[128] Gerlac (mort avant 1170) porte une *lorica ferrea* (*A.S.*, Jan. t. I, p. 312) ; Simon de Vermandois (mort en 1082) recevant un jour la visite d'un pénitent « ferreo vestitus amictu » lui demande de lui céder cet instrument de pénitence et le revêt aussitôt (*A.S.O.S.B.*, V., 2, p. 383).

Remarques

1. Nous n'avons retenu — autant que les textes le permettent — que les cas se rapportant au parricide. Sont donc exclus les textes relatifs aux pénitents volontaires ou aux prisonniers miraculeusement délivrés.
2. Dans la ligne du parricide, nous n'avons retenu que la documentation hagiographique, c'est-à-dire celle faisant état d'un miracle opéré par un saint. Naturellement dans l'étude qui précède nous avons utilisé également les sources narratives et pour celles-ci les références étaient données en note.
3. L'ouvrage de L. D'Achery et J. Mabillon *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti* (A.S.O.S.B.) est cité d'après l'édition de Venise, 1733-1740, 9 tomes in f° ; les *Acta sanctorum* (A.S.) des Bollandistes sont cités d'après l'édition de Paris 1863-1869, in f°.

		Sanctuaires cités
VITA S. ADALBERTI, diacre d'Egmont (x^e s.?)	*A.S.O.S.B.*, III, 1, 591 *A.S. Belgii*, VI, 673-674	Nivelles, Egmont.
VITA S. ADELHEIDIS, abbesse de Vilica (xi^e s.)	*A.S.O.S.B.*, VI, 1, 132	Vilica (sur le Rhin).
VITA S. APPIANI, moine de Pavie (ix^e s.?)	*A.S.O.S.B.*, III, 2, 501	Pavie, Commachio.
VITA S. AUGUSTINI, év. de Cantorbery (xi^e s.)	*A.S.O.S.B.*, I, 540	Écosse, Winchester, Cantorbery
VITA PRIMA S. AUSTREMONII, év. de Clermont (ix^e s.)	*A.S.*, Nov., t. I, 54	Rome, Clermont
MIRACULA S. BAVONIS (avant 1010)	*A.S.O.S.B.*, II, 396-397 *M.G.H.*, *SS*, t. XV p. 596	Rome, Gand, Mendonk.
MIRACULA S. BENEDICTI (par Rodulfus Tortarius) (xi^e s.)	*A.S.O.S.B.*, IV, 2, 411	Fleury-sur-Loire.
MIRACULA S. BERTAE BLANGIACENSIS (x^e s.?)	*A.S.O.S.B.*, III, 1, 429-430	Rome, Blangy.

		Sanctuaires cités
MIRACULA S. BERTINI (XI^e s.)	*A.S.O.S.B.*, III, 1, 107 *A.S.Belgii*, V, 634	Rome, Saint-Omer.
MIRACULA S. BERTINI, CONTINUATIO IVa (XII^e s.)	*A.S.O.S.B.*, III, 1, 133 *M.G.H., SS.*, t. XV, 1, 521	Saint-Omer.
VITA S. BERTUINI, fondateur de Malonne (VII^e-IX^e s.)	*A.S. Belgii*, V, 181-182 *M.G.H., S.R.M.*, VII, 182	Malonne
VITA S. BONONII, abbé de Lucques (XI^e s.)	*A.S.O.S.B.*, VI, 1, 244	Lucques.
DE GESTIS SANCTORUM ROTONENSIUM CONWOIONIS ET ALIORUM (IX^e s.)		
1^er cas, Lib. III, c. 1	*A.S.O.S.B.*, IV, 2, 223-225	Rome, Redon en Bretagne.
2^e cas, Lib. III, c. 7 (De Frotmundo poenitente)	*Ibid.*, 228-229	Rome, Jérusalem, Redon.
VITA S. DODONIS, abbé de Wallers (X^e-XI^e s.)	*A.S.Belgii*, VI, 377	Wallers.
MIRACULA S. FLORENTII (IX^e s.)	*A.S.*, Sept., VI, 431	Saint-Florent de Saumur.
VITA S. GALLI (IX^e s.)	*A.S.O.S.B.*, II, 253	Saint-Gall.
MIRACULA S. GERMANI par Aimoin (IX^e s.) (Lib. III, c. 13)	*A.S.O.S.B.*, III, 2, 107 *P.L.*, t. 126, c. 1048	Saint-Germain des Prés.
VITA HARLINDIS ET RENULAE (IX^e s.)	*A.S.O.S.B.*, III, 1, 614	Maaseyck
S. JOHANNES, abbé de Réomé		
1. Texte de Grégoire de Tours (VI^e s.) *De gloria confessorum*, c. 87	*P.L.*, t. 71, c. 894	Réomé.
2. *Translatio Ia et IIa et miracula* n° 6 (IX^e s.)	*A.S.O.S.B.*, I, 620 *A.S.*, Jan. III, 481	Réomé.
3. *Alia miracula et translatio IIIa* (X^e s.	*A.S.*, Jan. III, 482	Rome, Réomé.

		Sanctuaires visités
MIRACULA S. LANDEBERTI, év. de Maastricht	*A.S.O.S.B.*, III, 1, 71	Liège.
HISTORIA MORTIS ET MIRACULORUM S. LEONIS PAPAE IX (XI^e s.)	*A.S.*, April. II, 667	Rome.
VITA S. LIOBAE, vierge en Germanie (IX^e s.?) (Trois cas)	*A.S.O.S.B.*, III, 2, 233	Fulda.
VITA S. LIUDGERI, év. De Munster (IX^e s.)	*A.S.O.S.B.*, IV, 1, 32	Nivelles, Rome, Munster.
MIRACULA S. MANSUETI, év. de Toul (XI^e s.)	*A.S.*, Sept., 652-653 Martène et Durand, *Thesaurus Anecdotorum*, III, 1024	Jérusalem, Augsbourg, Toul.
S. MEDARDUS, év. de Noyon.		
2 cas : 1. *Carmen* de Fortunat (VI^e s.)	*A.S.Belgii*, II, 122	Soissons.
Vita de Ratbode (XI^e s.)	*Ibid.*, 155	
2. *Vita* de Ratbode	*Ibid.*, 157	Soissons.
S. NICETIUS, év. de Lyon		
1. *Vita S. Nicetii* (VI^e s.)	*M.G.H., S.R.M.*, III, 524	Lyon.
2. Grégoire de Tours (VI^e s.)		
Vitae Patrum, c. VIII	*P.L.*, t. 71, c. 1045	
De gloria confessorum	*Ibid.*, c. 873	Lyon.
VITA S. PROCOPII, abbé à Prague (XI^e s.)	*A.S.O.S.B.*, t. VI, 2, 45	Prague.
S. QUIRINUS, martyr		
2 cas : 1. *Acta S. Quirini* (XI^e-XII^e s.)	*A.S.*, Mart. III, 549	Tegernsee.
2. *Quirinilia*, vie métrique de Metellus (1160)	*A.S.O.S.B.*, III, 1, 621-622	Tegernsee.
MIRACULA S. REMACLI, abbé de Stavelot (IX^e s.)	*A.S.*, Sept., I, 697 *A.S.O.S.B.*, II, 474 *A.S.Belgii*, III, 475	Stavelot.

		Sanctuaires visités
HISTORIA TRANSLATIONIS ET MIRACULORUM S. SIGEBERTI par Sigebert de Gembloux	*A.S.Belgii*, III, 87-88	Saint-Denis, Metz.
S. SWINTHUNUS, év. de Winchester		
1. *Miracula* de Lanfredus (x^e^ s.)	*A.S.*, Jul. I, 298	Winchester.
2. *Narratio metrica* de Wolstan	*Ibid.* p. 288	
VITA S. THEOBALDI, ermite (XI^e^ s.)	*A.S.O.S.B.*, VI, 2, 174	Jérusalem, tombeau du saint en Italie.
S. TRUDO, miracle relaté dans la *Gestorum abbatum Trudonensium continuatio secunda.* lib. IV, n° 4 (1169)	*M.G.H., SS*, t. X, 352-353	Saint-Trond.
MIRACULA S. WALBURGIS, abbesse d'Heindenheim (XI^e^ s.)	*A.S.* Feb. III, 553	Tiel
VITA S. WILLELMI PUERI MARTYRIS, à Norwich	*A.S.*, Mart. III, 587	Norwich
MIRACULA S. WILLIBALDI, év. d'Eichstadt (IX^e^ s.?)	*A.S.*, Jul. III, 518	Eichstadt
VITA S. WILLIBRORDI, év. d'Utrecht (IX^e^ s.)	*M.G.H., S.R.M.*, t. VII, p. 136	Echternach
MIRACULA S. WINNOCI (XI^e^ s.) 2 cas : c. 15 et 16	*M.G.H., SS*, t. XV, 2, 779 *A.S.O.S.B.*, III, 1, 307-308	Bergues.
VITA S. WOLFGANGI, év. de Ratisbonne (XI^e^ s.)	*A.S.O.S.B.*, V, 808	Prague, Ratisbonne.

Het sociale kader
De Vlaamse adel in de tweede helft van de elfde eeuw

door

E. WARLOP

(*Kortrijk*)

Over de H. Godelieve weet men, in weerwil van al hetgeen er reeds over geschreven werd, zeer weinig. Daarom is het in de eerste plaats noodzakelijk een zij het dan schematisch beeld te schetsen van de omgeving, het sociale kader waarin zij, haar echtgenoot en hun respectieve families geleefd hebben. Het is immers zo dat, waar de historische bronnen geen rechtstreekse gegevens verstrekken over feiten of personen, het soms mogelijk is, uitgaande van een beter bekende algemene achtergrond het bestudeerde object dichter te benaderen.

De geschiedenis van het leven en de dood van Godelieve speelt zich af in de tweede helft van de elfde eeuw [1] en heeft als sociaal-menselijk kader de toestand van de Vlaamse adel in die tijd. Het doel van dit opstel is dan ook een beeld van de adelstand in die periode te schetsen en het Godelieveverhaal, zoals dat bekend is uit de *Vita Godeliph* van Drogo

[1] Traditioneel wordt aangenomen dat Godelieve zou vermoord zijn in het jaar 1070. De thans bekende dokumentatie laat niet toe deze datum te bevestigen of te ontkennen. Hoelang Bertulf en Godelieve gehuwd geweest zijn weet men evenmin. Daarom schijnt het wel geraden hier niet te veel belang te hechten aan precieze data en de toestanden te beschouwen zoals die zich voordeden in de periode ca. 1050-ca. 1100.

van Sint-Winoksbergen, daarop te projecteren [2]. Hierbij wordt uitgegaan van algemeen-Vlaamse toestanden die — steeds in de mate van het mogelijke en het redelijke — zullen toegepast worden op de adel in het latere Brugse Vrije — streek waarin Gistel gelegen was — [3], op de heilige, haar man en haar verwanten.

Van het ogenblik af dat het graafschap Vlaanderen zijn intrede doet in de geschiedenis treft men in de Vlaamse ruimte *viri illustres* of *nobiles* aan die een bovenlaag van de bevolking vormden en een reeks kenmerken vertoonden die zeer nauw met elkaar verbonden waren en waarvan het geheel de *nobilitas* ofte adellijke kwaliteit daarstelde [4].

De *nobiles* waren, juridisch gezien, vrije lieden die naar goeddunken over hun eigen persoon konden beschikken en alleen onderworpen waren aan de openbare verordeningen [5]. Niemand kon hun bijvoorbeeld beletten van die vrijheid afstand te doen en zich zelf als vrijgewijde op te dragen

[2] Gebruikt in de uitgave van M. COENS, *La vie ancienne de Sainte Godelive de Ghistelles par Drogon de Bergues*, Analecta Bollandiana, XLIV (1926), pp. 102-137.

[3] In de 13de eeuw was Gistel een van de « smalle steden » in de Brugse Kasselrij (J. DE SMET, *Het Memoriaal van Simon de Rikelike, vrijlaat te Sint-Pieters-op-den-Dijk* (1323-1336), Brussel, 1933, pp. 146 en vv.). Het was tevens het centrum van één der 35 ambachten van het eigenlijke Brugse Vrije. Dit ambacht bestond uit de parochies Gistel (partim) (RA. Brugge, Blauw nr. 7122), Westkerke (RA. Brugge, Blauw nr. 2613), Oudenburg (partim) (RA. Brugge, Onze-Lieve-Vrouwekerk Brugge, register 40, f° 73 r°), Roksem (RA. Brugge, Onze-Lieve-Vrouwekerk Brugge, oorkonde nr. 1096), Ettelgem (partim) (Ibidem, *loc. cit.*), Moere (K. DE FLOU, *Woordenboek der toponymie van Westelijk Vlaanderen, Vlaamsch Artesië, het land van den Hoek, de graafschappen Guines en Boulogne en een gedeelte van het graafschap Ponthieu*, Brussel, 1914-1938, X, kol. 695), Zande (IBIDEM, XVIII, kol. 252), Bekegem (IBIDEM, I, kol. 696), Zevekote (partim) (IBIDEM, XVIII, kol. 437), Sint-Pieterskapelle (partim) (IBIDEM, XIV, kol. 781).

[4] Voor deze algemene schets werd in de eerste plaats geput uit E. WARLOP, *De Vlaamse adel voor* 1300, Handzame, 1968, I, pp. 13-210.

[5] *Libellus miraculorum Sancti Bertini*, MGH. SS. XV, p. 513: *... praeter paucos (nobiles) qui ita hereditariis praediti erant patrimoniis, ut non esset eis necesse subdi nisi sanctionibus publicis...* (ca. 892).

aan de patroonsheilige van een of andere kerkelijke instelling [6].

Van het einde van de negende eeuw af ziet men evenwel dat edelen en andere vrije lieden [7] uit vrije wil (tenminste theoretisch) een vazalliteitscontract afsluiten met machtige wereldlijke of geestelijke hoogwaardigheidsbeklеders die hun *domini* worden [8]. De vazallen nemen de verplichting op zich hun heer met raad en daad (*consilium et auxilium*) bij te staan. De heren zelf verbinden zich ertoe hun vazallen te beschermen, te helpen en voor hun diensten te vergoeden. Het vazalliteitscontract, met wederzijdse toestemming aangegaan tussen twee vrije mannen, deed geen afbreuk aan de juridische status en vrijheid van de vazal. In de praktijk beknotte het echter dikwijls zijn vrijheid van handelen [9]. De vazalliteit en feodaliteit die men in Vlaanderen ziet verschijnen in de negende eeuw, waren ten tijde van de H. Godelieve gemeengoed geworden onder de Vlaamse adel. Zeer veel, om niet te zeggen de meeste edellieden waren in die

[6] Reeds in de 8ste-eeuwse *Lex Alamannorum* wordt gezegd dat *si quis liber res suas vel semetipsum ad ecclesiam tradere voluerit, nullus habeat licentiam contradicere ei, non dux, non comes nec ulla persona* (MGH. Leges, V/1, p. 63). Een voorbeeld van een edele vrouw die zich als vrijgewijde opdraagt aan de Sint-Pietersabdij te Gent, vindt men al in 964 (M. GYSSELING en A. KOCH, *Diplomata Belgica ante annum millesimum centesimum scripta*, Brussel, 1950, I, nr. 61, pp. 157-158).

[7] In Vlaanderen zijn er in de middeleeuwen naast de *nobiles* steeds andere vrije lieden (*liberi, ingenui*) geweest. Die vrijheid werd nochtans sterk bedreigd. Zie dienaangenaande E. WARLOP, *De Vlaamse adel*, I, pp. 28 en vv. Van edelen werd soms gezegd dat zij een *magna ingenuitas* bezaten (A. VAN LOKEREN, *Chartes et documents de l'abbaye de Saint-Pierre à Gand*, Gent, 1868-1871, I, nr. 187, p. 118).

[8] Betreffende de feodaliteit, zie vooral F. L. GANSHOF, *Qu'est-ce que la féodalité?* Brussel, 1957 (3de uitg.). Een typisch voorbeeld bij E. WARLOP, *op. cit.*, I, pp. 30-31.

[9] *Œuvres de Jacques de Hemricourt, III. Introduction historique* door E. PONCELET, Brussel, 1931, pp. CVII-CVIII: *les obligations féodales étaient considérées comme ne dérogeant pas, comme ne diminuant pas la qualité des libres.* Het spreekt echter vanzelf dat de verplichting van *consilium et auxilium* die de vazal op zich nam (bijv. militaire dienst), in de praktijk zijn vrijheid van handelen beperkte. Betreffende de feodale verplichtingen, zie F. L. GANSHOF, *op. cit.*, pp. 111 en vv.

tijd vazallen van de graaf en/of andere kerkelijke of wereldlijke gezagdragers [10].

Reeds in de negende eeuw blijkt dat de *viri illustres* grootgrondeigenaars waren. Zij bezaten uitgestrekte allodiale goederen in volle eigendom en konden er naar goeddunken over beschikken, ze verkopen of wegschenken zoals zij trouwens ook met hun eigen persoon konden doen [11]. Deze goederen werden, zoals een latere uitdrukking kernachtig zegt, « gehouden van God en de zon ». Met de feodaliteit verscheen een tweede vorm van bezit. De *domini* vergoedden de diensten van hun vazallen door het geven van gronden, rechten, renten in *beneficium* of *feodum* [12]. Deze goederen bleven wel eigendom van de heer, maar de vazal had er, mits betaling van een eerder symbolische vergoeding en mutatierechten, het vruchtgebruik van [13]. Ook zekere overheidsrechten werden door de graven in leen gegeven aan edellieden. Sommmigen onder hen waren er evenwel al in de tiende eeuw in geslaagd die rechten over hun eigen en andermans goederen te usurperen en bezaten ze als allodiale eigendommen, wat door de graaf, aangezien daar toch weinig of niets aan te doen was, oogluikend getolereerd werd [14].

[10] E. WARLOP, *op. cit.*, I, pp. 76-80.

[11] Voorbeelden hiervan: IBIDEM, I, pp. 15-19.

[12] IBIDEM, I, pp. 22-27, 80-95.

[13] Een voorbeeld van de diensten en prestaties die voor het houden van lenen moesten geleverd worden vindt men in het oudste leenregister van de Burg van Brugge (ARA. Brussel, Rekenkamer, nr. 45.925 (ca. 1330)).

[14] In 950/52 schonk Lietiardis, weduwe van de edelman Odo, aan de abdij van Sint-Amands, waar haar zoon Leoderik monnik was, het domein *mei dominicatus Froidmont*, samen met een kerk en een huis *ad nostrum dominicatum pertinente*. De abdij ontving *comitatus ville, justitia, scabini et quicquid ad comitatum prefate ville* (Froidmont) *pertinet* (C. DUVIVIER, *Actes et documents anciens intéressant la Belgique*, Brussel, 1898-1903, I, pp. 23-24). Hieruit blijkt dat Lietiardis niet alleen in het bezit was van de heerlijke (*dominicatus*) en grafelijke rechten (*comitatus*), maar ook van de *justitia*, een koninklijke recht (A. GUESNON, *Le cartulaire de l'évêché d'Arras, manuscrit du XIII*e *siècle avec additions jusqu'au milieu du XVI*e*, analysé chronologiquement*, Mémoires de l'Académie des Sciences, Lettres et Arts d'Arras, 2de reeks, XXXIII, 1902,

Uit de gewapende weerstand die ze met succes boden aan Noormannen-razzia's en aan het opdringen van de Vlaamse graven blijkt dat de edellieden reeds op het einde van de negende eeuw beschikten over een zekere militaire macht en bekwaamheid [15]. De diensten die zij krachtens het vazalliteitscontract aan de heer moesten bewijzen hadden een hoofdzakelijk militair karakter [16]. Het is echter evident dat zij bij het uitvechten van bloedveten en bij het aanwenden van pogingen om goederen en publieke rechten te bemachtigen vaak hun zwaard voor eigen rekening aanwendden [17]. De edellieden streden te paard en in de loop van de tiende en elfde eeuw kreeg het woord *miles* (soldaat) de meer specifieke betekenis van ridder, bereden beroepssoldaat [18]. Ten tijde van de H. Godelieve hadden de jonge mannelijke edellieden slechts twee « professionele uitwegen ». De fysisch best geschikten en dan zeker de oudste zonen, toekomstige familiehoofden, werden ridder; de anderen werden « gedraineerd » naar de geestelijke stand [19].

Juridische vrijheid waarop de vazalliteit geënt werd, allodiaal grootgrondbezit, vermeerderd met lenen en publieke

nr. 1, pp. 259-261 : *omnem quam regia majestas habebat potestatem, scilicet legalem justicie disciplinam...*). Een voorbeeld van usurpatie waartegen wél reactie van de landsheer : Eilbod van Kortrijk (E. WARLOP, *op. cit.*, I, pp. 26, 34, 116).

[15] E. WARLOP, *op. cit.*, I, pp. 32-35.

[16] In later eeuwen kon de militaire dienst afgekocht worden. De afkoopsom daarvoor noemde men *nummi militares, deniers de chevalier*, of *ruddrepenninc* (RA. Brugge, Aanwinsten, nr. 3472, f°28 v° ; P. THOMAS, *Textes historiques sur Lille et le Nord de la France avant* 1789, Rijsel, 1931-1936, II, pp. 232 en 233).

[17] Voor de bloedveten in de 11de eeuw, zie bijv. *Miracula Sancti Ursmari in itinere per Flandriam facta*, MGH. SS. XV, p. 840 (ca. 1060). Het meest frappante voorbeeld van het aanwenden van militaire macht voor eigen voordeel is wel dat van Eilbod van Kortrijk (einde 10de eeuw) (zie voetnoot 14).

[18] In the midden der 9de eeuw worden bereden krijgslieden *caballarii* genoemd (M. GYSSELING en A. KOCH, *Diplomata Belgica*, I, nr. 34, p. 61). Omstreeks 940 beschikte graaf Arnulf I over *milites* die zijn *equitatus* vormden en terzelfdertijd zijn *homines* waren (*Richeri historiarum libri III*, MGH. SS. III, pp. 589-590 ; *Flodoardi annales et continuatio*, MGH. SS. III, p. 386). Van dan af mag men aanvaarden dat *miles* = bereden beroepssoldaat = ridder.

[19] E. WARLOP, *op. cit.*, I, pp. 98 en vv.

rechten, en militaire gerichtheid waren dus de zich steeds scherper aftekenende kenmerken van de Vlaamse adelstand in de periode waarin de geschiedenis van Godelieve zich afspeelt.

Geen enkele van deze kenmerken was echter monopolie van de adel. Van de negende tot de elfde eeuw waren er in Vlaanderen altijd niet-edele vrije lieden, vazallen, allodiarii, leenmannen en ridders. Hieruit volgt dat geen enkel van de hierboven aangehaalde kenmerken essentieel of primair was voor de *nobilitas*. Men mag aannemen dat *nobilis* = *liber*, *nobilis* = *allodiarius* (+ overheidsrechten), *nobilis* = *miles*, enz., maar geen enkele van deze ekwaties gaat op in beide richtingen [20]. Nooit was het in de hier behandelde periode voldoende van vrij, rijk, ridder of in het bezit van publieke rechten [21] te zijn om tot de adel gerekend te worden.

De eerste en in de grond enige vereiste om tot de adelstand te behoren was de geboorte uit twee edele ouders. In de tweede helft van de elfde eeuw was er nog geen sprake van *nobilitas per ventrem* of *per virgam*, begrippen die men in Vlaanderen pas in de dertiende eeuw ziet verschijnen [22]. Bijgevolg was de edelman wel verplicht met een vrouw uit zijn eigen stand te huwen wilde hij zijn *nobilitas* overdragen op zijn nageslacht [23]. De Vlaamse adel was dus in de eerste plaats een bloed- of rasadel. Aangezien het enige bewijs voor de *nobilitas* van ouders en voorouders de traditie was, omweven van de hierboven behandelde secundaire kenmerken,

[20] Over de verschillende theorieen i.v.m. de adel en hun uitdrukking in de vorm van al dan niet omkeerbare ekwaties, zie IBIDEM, I, pp. 1-11.

[21] In de praktijk was het echter wel zo dat de ekwatie *nobilis* = *dominus* (bezitter van heerlijke, publieke rechten) vrijwel omkeerbaar was en in beide richtingen opging. Dit was echter een feitelijke toestand, aangezien 1°. De overheidsrechten maar verworven werden op het einde der 9de en in de 10de eeuw en er voordien reeds *nobiles* waren, en 2°. Nooit heeft het verwerven van een domein waaraan ook publieke rechten verbonden waren, de *nobilitas* verleend aan de nieuwe bezitter ervan (IBIDEM, I, p. 433).

[22] IBIDEM, I, pp. 35 en vv., 108 en vv., 410 en vv.

[23] Zeer oude voorbeelden daarvan: IBIDEM, I, pp. 36-37 en pp. 110-111 voor de 11de eeuw.

en er zeker geen geschreven adelbrieven bestonden [24], was er steeds mogelijkheid voor behendige en doortastende *Streber* om in de *nobilitas* binnen te dringen. Het best gekende voorbeeld daarvan is wel Erembald van Veurne, de onvrije ridder, die het op een alles behalve orthodoxe manier tot burggraaf van Brugge bracht en wiens familie uitgroeide tot een der machtigste *parentelae* in Vlaanderen [25].

Hier dieper ingaan op de organisatie van het graafschap Vlaanderen en op de rol die de adel daarbij speelde is onnodig. Het blijkt duidelijk dat de graaf in de eerste plaats beroep deed op zijn edele vazallen om de burggraven- en hofambten te bekleden. Die adellijke geslachten streefden ernaar om bedoelde functies erfelijk te verwerven. Nog voor het midden van de twaalfde eeuw werden deze pogingen — waarvan men de eerste uitingen al vindt in de elfde eeuw — met een volledig succes bekroond. Op de oost-en zuidgrenzen van het graafschap verwierven de machtigste edellieden de titel en de prerogatieven van pair van Vlaanderen [26].

Als echtgenote van Bertulf kwam Godelieve uit de streek van Boulogne naar Gistel om er te leven en de marteldood te sterven. Gistel ligt in het voormalige Brugse Vrije, op de rand van het poldergebied. Trof men in deze omgeving personen en families aan waarop het hierboven geschetste beeld van de Vlaamse adel kan toegepast worden?

Te Brugge zelf had men de burggraven [27]. Het oudste spoor ervan vindt men omstreeks 1012. Over deze eerste, mogelijke burggraaf weet men, afgezien van zijn naam Bertulf, vrijwel niets. *Castellanus* Robrecht (1036/52-1046) was een rasecht edelman. Hetzelfde kan gezegd worden van Baldra(n)d (1060 - + vóór mei 1067), een *nobilis* uit de streek ten noorden van Brugge. Deze burggraaf nam Erembald in dienst, de onvrije ridder uit het Veurnse. Erembald bedroog Baldra(n)d met diens vrouw, vermoordde hem en wist zich meester te maken van het ambt van burggraaf te Brugge (vóór mei 1067). Hoewel deze Erembald (1067-1089) een

[24] De oudste sporen van adelbrieven vindt men pas op het einde an de 13de eeuw (IBIDEM, I, pp. 415-416).
[25] IBIDEM, I, pp. 213 en vv.
[26] IBIDEM, I, pp. 113 en vv.
[27] IBIDEM, I, pp. 122 en vv., 113 en vv., II/1, nr. 39.

servus was, worden hij en na hem zijn kinderen toch tot de *nobiles* gerekend [28]. Door het verwerven van verscheidene vooraanstaande ambten in het graafschap, van rijkdom en militaire macht, gekoppeld aan een behendige huwelijkspolitiek wisten de afstammelingen van Erembald zich op te werken tot een der leidende families in het graafschap. Omstreeks 1127 werd hun onvrije afkomst echter weer te berde gebracht. Zij doodden de graaf van Vlaanderen die hen opnieuw tot de lijfeigenschap wou brengen, maar werden op hun beurt vrijwel volledig uitgemoord na een gebundelde reactie van de Vlaamse adel, de koning van Frankrijk en de inwoners der opkomende steden. Het sein tot deze bloedige repressie werd gegeven door de *nobiles* die door het uitroeien der onvrije en pseudo-edele Erembalden de ras- en bloedzuiverheid van hun stand poogden te herstellen en te vrijwaren [29].

Te Oudenburg, vlak bij Gistel, leefde een tweede, ditmaal echt adellijke familie. Oudenburg was in handen van de heren van Eine bij Oudenaarde, afstammelingen van het oeroude huis van Petegem-bij-Oudenaarde en *nobiles* van het zuiverste water [30]. Tijdgenoot van Godelieve was Cono I, heer van Eine, Oudenburg en Vladslo (1067-1100), zoon van Adalard I, broer van burggraaf Everard I Radulf van Doornik, neef van bisschop Radbod II van Noyon-Doornik, grafelijk kamerheer, pair van Vlaanderen en een der machtigste heren van het graafschap. Hij werd opgevolgd door zijn zoon Adalard II (1089-1118/19), hofschenker van de graaf. De oudste zoon van Adalard II, Walter I *Butelgir* van Eine-Oudenburg-Vladslo-Lillers (1111 - + 1127, 17 september/8 oktober), speelde een vooraanstaande, zij het

[28] Erembald wordt tot de *nobiles* gerekend in 1089 (M. GYSSELING en A. KOCH, *Diplomata*, I, nr. 170, p. 298), zijn zoon Robrecht in 1089 en 1096 (IBIDEM, I, *loc. cit.*; F. VERCAUTEREN, *Actes des comtes de Flandre* (1071-1128), Brussel, 1938, nr. 20), zijn andere zoon Haket in 1117 (F. VERCAUTEREN, *op. cit.*, nr. 83) en zijn kleinzoon Robrecht *Puer* in 1127 (H. PIRENNE, *Histoire du meurtre de Charles le Bon, comte de Flandre, par Galbert de Bruges*, Parijs, 1891, p. 67, c. 41).

[29] E. WARLOP, *De Vlaamse adel*, I, pp. 236 en vv., 247 en vv.

[30] Betreffende de adellijke families gesproten uit het oerhuis van Petegem-bij-Oudenaarde, zie IBIDEM, I, pp. 46-50.

niet steeds duidelijke rol in de crisis van 1127. Hij verongelukte in de loop van de herfst van dat jaar en zijn bezittingen gingen over op zijn broer Cono II (1119-1130). De zoon van deze laatste, Walter II (1151-1168), was de laatste heer van Eine die Oudenburg en Vladslo in handen had. Omstreeks 1168 verkocht hij zijn bezittingen aan Filips van de Elzas die ze na Walters dood splitste [31].

Enkele jaren na de dood van Godelieve verschijnt er voor de eerste maal een heer van Straten in de bronnen. In tegenstelling met de burggraven van Brugge en de heren van Oudenburg, ging het hier waarschijnlijk om een autochthone edele familie uit de Brugse Kasselrij [32].

Het valt sterk op dat men in de tweede helft van de elfde eeuw — en ook later — zeer weinig edelen aantreft in de Brugse Kasselrij en zeker geen in de polderstreek. Dit kan verklaard worden door het feit dat dit gebied tot het midden der eeuw zwaar te lijden had van overstromingen en vrijwel onbewoonbaar was. De gronden die op natuurlijke wijze droog kwamen, waren grafelijk bezit zodat er hier geen sprake kon zijn van uitgestrekte domeinen in handen van edellieden [33]. Wel had de graaf omvangrijke goederen gelegen in de zandstreek op de rand van het poldergebied, in leen uitgegeven aan *nobiles* uit het oosten van het graafschap. De zone die loopt van de IJzer tot Brugge schijnt aldus in handen geweest te zijn van de families die gesproten waren uit het oerhuis Petegem-bij-Oudenaarde en tot dewelke naast de heren van Eine ook die van Oudenaarde, Petegem zelf en de burggraven van Doornik behoorden.

[31] E. WARLOP, *De adel te Oudenburg voor* 1330, Vlaamse Stam I (1965), pp. 155-170, 235-247. Voor aanvullende gegevens, zie IDEM, *De Vlaamse adel*, II/2, p. 658 *s.v.* EINE.

[32] Over deze familie bestaat een verouderd maar toch bruikbaar werk, nl. C. PIOT, *Notice historique et généalogique de la maison de Straten*, Brussel, 1877. Enkele aanvullingen bij E. WARLOP, *De Vlaamse adel*, II/2, nr. 208.

[33] A. VERHULST, *Historische geografie van de Vlaamse kustvlakte tot omstreeks* 1200, Bijdragen voor de geschiedenis der Nederlanden, XIV (1959), pp. 1-37 ; J. NOTERDAEME, *De graven van Vlaanderen en hun domeinen rond Brugge*, Handelingen van de Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde van Gent, Nieuwe Reeks, VIII (1954), p. 31-39.

Deze infeodering schijnt te dateren van de eerste helft van de elfde eeuw [34]. Hierdoor werd de pas afgesneden voor een autochthone adel.

Behoorden Bertulf, Godelieve en hun families tot de adel? Hoewel Drogo in zijn *Vita Godeliph* hierover zeer weinig zegt kan men uit dit werk toch enige uitdrukkingen en gegevens puren die toelaten op deze vraag bevestigend te antwoorden. Van Godelieve zelf zegt Drogo dat zij ... *orta fuit in Bononiensi pago... claris natalibus parentibus edita patre Heinfrido, matre Odgiva...* [35]. Deze en gelijkaardige uitdrukkingen werden in verhalende bronnen en oorkonden uit die tijd gebruikt om de edele afkomst van een persoon aan te duiden [36]. Bertulf zelf was ... *potens, altus progenie et opibus, cuius dos magis aliis procis utrique parenti placuit...* [37] Naast de hoge geboorte van de huwelijkskandidaat wordt hier ook zijn rijkdom in het licht gesteld en deze gaf uiteindelijk de doorslag. Een andere aanwijzing voor de welstand van het huis van Gistel is wel het feit dat Drogo zegt dat toen Godelieve op water en brood gezet was *famulos suos affluere divitiis videbat, tum carnibus, tum multis escibus uti* [38]. Hoewel men deze sterk literaire tegenstelling met een korreltje zout dient te nemen, kan men toch aanvaarden dat als de onderhorigen van Bertulf van Gistel er materieel zo goed voor stonden, de heer zelf *a fortiori* geen klagen had. Voor Godelieve en haar man was er een afzonderlijke woning voorzien [39] wat bewijst dat het huis van Gistel op dat ogenblik over minstens twee wooncomplexen beschikte.

Ook de wijze waarop het huwelijk van Bertulf en Godelieve tot stand kwam, is typisch voor het adellijk milieu van die tijd. Het werd uitsluitend geregeld tussen de ouders van de jongelui en was een *mariage de raison*. Persoonlijke

[34] E. WARLOP, *De Vlaamse adel*, I, pp. 89-92.
[35] M. COENS, *La vie ancienne de Sainte Godelive*, p. 127.
[36] E. WARLOP, *op. cit.*, I, pp. 57-64.
[37] M. COENS, *op. cit.*, p. 128.
[38] IBIDEM, p. 129.
[39] IBIDEM, p. 128-129 : terwijl Godelieve samen met haar huispersoneel haar intrek neemt in een woning die voor haar en Bertulf bestemd was, blijft deze laatste slapen in het huis van zijn ouders.

gevoelens waren het laatste waarmee rekening gehouden werd. Het kwam er in de eerste plaats op aan dat bruidegom en bruid van gelijke adellijke stand waren om het behoud van de *nobilitas* der familie veilig te stellen. Eens die voorwaarde vervuld gaf de rijkdom de doorslag, zoals door Drogo expliciet bevestigd wordt [40]. Afkomst en bezit bepaalden dus de keuze der ouders. Misschien ligt hier een der oorzaken van de afkeer die Bertulf voor Godelieve voelde toen hij haar voor het eerst zag [41]. De afwijzende houding van Bertulfs moeder vindt wellicht haar oorsprong in het feit dat het huwelijk uitsluitend geregeld werd door haar man en de ouders van Godelieve. Mogelijks had de vrouwe van Gistel in eigen streek een andere bruid voor haar zoon op het oog maar dreef haar man zijn wil door en haalde hij toch Godelieve uit het verre Boulogne. Een juiste omschrijving van de positie van Bertulfs vader is moeilijk te geven. Men weet dat hij het huwelijk van zijn zoon regelde en medelijden had met Bertulf toen de zaak mislukte [42]. Meer vertelt Drogo niet over hem, zelfs zijn naam niet. Hem of Bertulf heer van Gistel noemen is niet gerechtvaardigd. Die titel wordt op dat ogenblik bijna nog niet gebruikt en komt in ieder geval niet voor in de *Vita Godeliph* [43]. Toch

[40] IBIDEM, p. 128 : ... *Bertolfus... cuius dos magis aliis procis utrique parenti placuit.*

[41] IBIDEM, p. 128 : *Sed ipse (Bertolfus) eadem die qua sponsam detulit domum, iaculatus mentem ab inimico, eam odio habere coepit, tum interdum paenitere coepti, nonnumquam etiam se ipsum ob peractam rem incusare.*

[42] IBIDEM, p. 128. Het was een der eerste verwijten die Bertulf te horen kreeg van zijn moeder : « Waarom moest gij (of uw vader !) zo ver gaan zoeken wat ge hier in de streek kondt vinden ? ». Dat Bertulfs voorkeur voor een andere vrouw aan de basis zou gelegen hebben van zijn afkeer voor Godelieve is moeilijk aan te nemen. Het blijkt dat de edellieden in de middeleeuwen wel een *mariage de raison* sloten om hierboven aangehaalde redenen, maar dat ze voor de rest noch vóór noch ná het sluiten van hun huwelijk mannen waren « van één vrouw » (zie bijv. LAMBRECHT VAN ARDRES, *Historia comitum Ghisnensium*, MGH. SS. XXIV, pp. 550-642). Het huwelijk van Godelieve met Bertulf zou voor deze laatste zeker geen beletsel geweest zijn om verder in de streek van Gistel « op jacht » te gaan.

[43] De titel *dominus de* + plaatsnaam komt slechts volop in zwang

mag men aanvaarden dat Bertulfs vader hoogst waarschijnlijk de schout van Gistel was aangezien latere bronnen schijnen aan te tonen dat het schoutambt en de eraan verbonden inkomsten tot de oudste bezittingen van het latere huis van Gistel behoorden [44]. Het is daarbij onmogelijk uit te maken of er enig familiaal verband bestond tussen de van Gistels uit de elfde en die uit de twaalfde eeuw [45]. Genealogisch gezien hangen Bertulf en zijn ouders dus in het luchtledige. Op grond van de voornaam Bertulf naar een verband zoeken met de oudste vermoedelijke burggraaf van Brugge, met het huis der Erembalden of met het Veurnse waar men ze vrij frekwent aantreft, is niet verantwoord [46]. Geen enkele eigentijdse bron, met uitzondering van de *Vita Godeliph*, vermeldt Bertulf, Godelieve of hun families. Hoogstens zou men kunnen aanvaarden dat ofwel de rouwmoedige Bertulf of een van zijn afstammelingen een rol gespeeld hebben bij de stichting van de abdij ten Putte [47].

in de 13de eeuw. Een Wenemar *dominus de Lileriis* (Lillers) wordt vermeld in 1043 (F. FOPPENS, *Auberti Miraei opera diplomatica*, Leuven-Brussel, 1723-1748, I, pp. 150-151). De akte waarin deze uitdrukking voorkomt is echter niet helemaal te betrouwen.

[44] Hoewel de latere heren van Gistel zich de titel van *castellanus* aanmatigden (bijv. C. PIOT, *Cartulaire de l'abbaye d'Eename*, Brugge, 1881, nr. 420, p. 379-382, E. LE GLAY, *Mémoire sur les archives de l'abbaye de Vicoigne*, Archives historiques et littéraires du Nord de la France, 1854, p. 281) of zelfs die van *vicecomes* (F. VAN DE PUTTE, *Chronicon monasterii Aldenburgensis majus*, Gent, 1843, nr. XIV, p. 100), blijkt dat ze in de grond toch maar schouten (A. KOCH, *De rechterlijke organisatie van het graafschap Vlaanderen tot in de 13 de eeuw*, Gent, 1951, p. 127 en voetnoot 31) of ammans (*precones*) waren (La Flandre, 1880, p. 229 ; RA. Doornik, cartul. 71, f° 33 v°). Zie ook het werk van Th. de Limburg Stirum, vermeld in voetnoot 45.

[45] Betreffende de heren van Gistel, zie Th. DE LIMBURG STIRUM, *Le Chambellan de Flandre et les sires de Ghistelles*, Gent, 1868 en E. WARLOP, *De Vlaamse adel*, II/1, nr. 91.

[46] Hoewel wij de eerste zijn om te beamen dat het dragen van dezelfde voornaam in die tijd dikwijls een aanwijzing is voor verwantschap, mag daaraan toch niet te veel belang gehecht worden. Dat een voornaam typisch is voor een bepaalde familie bewijst daarom nog niet dat die familie er het monopolie van bezit!

[47] Met alle eerbied voor traditie en overlevering die in het geval van Godelieve zeer waardevol zijn, dient toch opgemerkt dat men

Niettegenstaande er over al deze personen zo weinig geweten is blijkt toch dat hetgeen door Drogo terloops vermeld wordt in de *Vita*, zeer goed past in het hierboven geschetste beeld van de Vlaamse adel in de tweede helft van de elfde eeuw. Nadruk op de edele geboorte, welstand, *standesgemäsz* huwelijk, het beroep dat gedaan wordt op de bisschop en de graaf om het huwelijk toch geen schipbreuk te laten lijden, wijzen er op dat de protagonisten in de *Vita Godeliph* kinderen van hun tijd waren en volledig passen in de stand waartoe zij behoorden.

Wat echter niet volledig past in dit kader is de fatale mislukking van het huwelijk. Zowel Bertulf als Godelieve wisten vooraf dat zij geen keuze hadden. De *mariage de raison* was algemeen en persoonlijke voorkeur en gevoelens speelden geen rol. Het doel van het huwelijk van twee edelen was edele kinderen voort te brengen opdat de rode draad van het adellijk bloed niet zou verbroken worden en het geslacht zou blijven voortbestaan. Godelieve wist dat zeer goed en zij verklaarde trouwens dat zij zelfs bereid was zich te onderwerpen aan magische praktijken om haar huwelijk te redden [48]. De houding van Bertulf tegenover zijn bruid is moeilijker uit te leggen. Drogo schrijft zijn afkeer voor Godelieve toe aan een nefaste duivelse invloed die hem belette zijn echtelijke plicht te vervullen [49].

met de latere *Vitae* of bewerkingen ervan zeer voorzichtig dient om te springen. De middeleeuwen waren zo kritisch niet ingesteld als onze twintigste eeuw...

[48] M. COENS, *La vie ancienne de Sainte Godelive*, pp. 134-135. Uit die bereidheid van Godelieve blijkt dat men zeer kritisch dient te staan tegenover de theorie van het vaginisme zoals verdedigd door L. ELAUT, *Een onderzoek naar de redenen waarom Bertulf van Gistel zijn bruid Godelieve verstoten heeft*, Periodiek. Maandblad van het Vlaams Geneesherenverbond, XX (1965), pp. 86-94. In die tijd traden edele dames niet onvoorbereid in het huwelijk en hoewel er toen in de streek van Gistel nogal ruwe zeden heersten (*Vita Arnulphi auctore Hariulpho*, MGH. SS. XV, p. 889, c. 17), zal Bertulf wel niet zoveel brutaler geweest zijn dan de andere huwelijkskandidaten. Per slot van rekening waren die jonge edellieden vrijwel allemaal beroepssoldaten en was er een H. Arnulf met grafelijke steun nodig om de zeden in Vlaanderen een beetje te milderen...

[49] Zie voetnoot 41 : ... *iaculatus mentem ab inimico*...

Hoewel dit een reden kon zijn om het huwelijk te verbreken [50] is er daarvan nooit sprake geweest en uiteindelijk zag Bertulf maar één oplossing om de ongewenste vrouw kwijt te raken : moord. Misschien rekende hij op de troebele toestanden die er op dat ogenblik in Vlaanderen heersten om ongestraft te blijven en vrijuit te gaan [51].

Men kan zich niet ontdoen van de indruk dat Drogo niet alles gezegd heeft in de *Vita Godeliph* die in de grond niets anders was dan een — zij het dan zeer belangrijk — stuk ter staving voor de aanvraag tot heiligverklaring van Godelieve. Hij legt sterk de nadruk op het feit dat het huwelijk van Bertulf en Godelieve *non consummatum* gebleven is. Men kan zich afvragen waar hij die intieme gegevens vandaan haalde en wie zijn zegsman was. Hoewel een historicus zijn bronnen dient te eerbiedigen is het hem toch niet verboden sommige vragen te stellen, zelfs als die indruisen tegen wat die bronnen beweren. Als men uitgaat van het feit dat het voornaamste doel van een huwelijk tussen edellieden het in stand houden was van de familie door het voortbrengen van edele kinderen, mag men in het geval van Bertulf en Godelieve gewag maken van een komplete mislukking. Indien de reden daarvan een impotentie van de man was, veroorzaakt *ab inimico*, kon het huwelijk ontbonden worden. Een moord was er dus niet nodig. Na ontbinding van het mislukte huwelijk kon Bertulf hertrouwen in de hoop dat de duivel hem ditmaal geen parten meer zou spelen... In geval evenwel het huwelijk van Bertulf en Godelieve wél

[50] Opmerking van professor Dr. Kan. J. M. De Smet gemaakt tijdens de discussie naar aanleiding van onderhavig referaat.

[51] In geval Godelieve werkelijk vermoord werd in 1070 is dit juist het jaar waarin Robrecht de Fries zijn actie tegen Richilde van Henegouwen begon. De eerste partijgangers van de Fries vond men in het kustgebied, dus ook in de streek van Gistel (H. PIRENNE, *Galbert de Bruges*, p. 112, c. 69). Rekende Bertulf er wellicht op dat graaf Robrecht bij een eventuele overwinning de spons zou vegen over de moord omwille van geboden hulp? Of was de verwarring op dat ogenblik zo groot dat een misdaad kon vergeten worden? M.b.t. deze verwarde periode, zie vooral C. VERLINDEN, *Robert le Frison, comte de Flandre*, Antwerpen-Parijs-'s Gravenhage, 1935 en G. KOCH — DE MEYER, *Gravin Richildis in Vlaanderen en Henegouwen*, Antwerpen, 1951.

voltrokken werd en er toch geen kinderen kwamen was er voor het huis van Gistel maar één [52] mogelijkheid om het dreigend gevaar van uitsterven te bezweren : de dood van Godelieve en een nieuw huwelijk van de weduwnaar. Aangezien de vrouw, in weerwil van de slechte behandeling die zij onderging, geen aanstalten maakte om het tijdelijke met het eeuwige te verwisselen [53], was de moord een voor de hand liggend en probaat middel. Kans op straffeloosheid was een reden te meer voor Bertulf om de « zwarte raaf » op te ruimen. Het schijnt dus wel toegelaten, rekening houdend met deze factoren en bedenkingen, de vraag — die wellicht nooit op bevredigende wijze zal kunnen beantwoord worden — te stellen : werd Godelieve soms niet vermoord omdat er uit haar — in tegenstelling met wat Drogo staande houdt — wel degelijk voltrokken huwelijk met Bertulf geen kinderen geboren werden zodat het huis van Gistel met uitsterving bedreigd was ?

[52] Ook een te dichte verwantschap van de echtgenoten kon een reden zijn om het huwelijk te ontbinden (bijv. E. WARLOP, *De Vlaamse adel*, I, p. 411, voetnoot 14). In de *Vita Godeliph* wordt daar echter nergens enige allusie op gemaakt. Er zijn ook gevallen bekend waar de vrouw — zelfs als zij kinderen had — verstoten werd en « vervangen » (bijv. IBIDEM, II/1, nr. 59/16, p. 165). Dit is echter zeer uitzonderlijk.

[53] Was die slechte behandeling een eerste moordpoging, maar dan op lange termijn ? Uit een voorlopig rapport over het onderzoek van de beenderen van de heilige blijkt dat zij een eerder tengere lichaamsbouw had. Hebben Bertulf en zijn moeder misschien verwacht dat zij die *Sonderbehandlung* niet lang zou uithouden ? Men moet hier echter zeer voorzichtig zijn, want 1°. De definitieve tekst van het rapport is nog niet verschenen en 2°. Volgens hetgeen thans over dit rapport bekend is, was Godelieve wel tenger, maar mat zij toch 1,65 m. Dat betekent dat zij volgens de normen van die tijd een grote vrouw was, want Willem van Ieper alias van Lo, die honderd jaar later stierf, een der grootste vechtersbazen van zijn tijd was en waarvan bij een opgraving in 1770 gezegd werd dat zijn beenderen die van een reus waren, mat tussen 1,70 en 1,72 m, dus slechts 5 cm. meer dan Godelieve (E. WARLOP, *Willem van Ieper, een Vlaams condottiere*, De Leiegouw, VII (1965), pp. 212-217).

Un moine hagiographe: Drogon de Bergues

par

N. HUYGHEBAERT

La *Vita Godeliph* est l'œuvre d'un moine de l'abbaye de Bergues-Saint-Winnoc, Drogon. L'attribution ne peut être mise en doute. Qui est ce Drogon?

Le personnage est mal connu. Bien que le P. M. Coens ait résumé, à son sujet, le peu que l'on puisse savoir, les dictionnaires et les encyclopédies continuent à véhiculer, sur son compte, des données controuvées ou mal assurées. Par ailleurs son œuvre n'a jamais été étudiée. Des histoires littéraires aussi fondamentales que la *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters*, de Manitius, l'ignorent. Lacune d'autant plus regrettable que Drogon est le seul hagiographe flamand du XI^e^ siècle dont le nom ait été retenu [1]. Drogon n'est pas seulement une « gloire de la Flandre maritime » [2], c'est un témoin irremplaçable de la société flamande à l'époque de la réforme grégorienne.

Je me propose donc 1° de fixer ici le catalogue de ses œuvres, 2° de préciser le peu que l'on sait de sa vie, 3° d'esquisser sa

[1] Folcuin écrit au X^e^ siècle, Hariulf, Gautier de Thérouanne et Galbert de Bruges, etc., au XII^e^; pour le XI^e^ siècle, la Flandre ne compte, si je ne me trompe, que des auteurs anonymes. Wichard, abbé de Saint-Pierre de Gand, a été récemment « retrouvé », mais son œuvre a disparu.

[2] Pour parler comme feu A. C. DE SCHREVEL, dans les *Annales du Comité flamand de France*, XXVII, 1903-1904, p. 57-396; malheureusement cet auteur s'est borné aux illustrations du XVI^e^ siècle, ce qui nous a privé d'un bon exposé sur Drogon. — Le P. B. DE GAIFFIER a rendu justice à notre hagiographe dans son mémoire sur *L'hagiographie dans le marquisat de Flandre et le duché de Basse-Lotharingie au XI^e^ siècle*, dans *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles, 1967, p. 416, 435, 451, 457-458 (à propos de la *Vita S. Oswaldi*), 461, 474.

physionomie, 4° de montrer enfin son attitude à l'égard des femmes, en particulier de celle qui est l'héroïne de ce Colloque, sainte Godelieve de Ghistelles.

I. Les Œuvres de Drogon de Bergues.

Quelles sont les œuvres de Drogon ?

Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, qui écrivaient en 1747, distinguaient Drogon, moine de Saint-André-lez-Bruges, auteur d'une Vie de sainte Godelieve [3] et un « saint Drogon », moine de Bergues et hagiographe, auquel ils donnaient les œuvres suivantes : la *Vita S. Winnoci* publiée par Mabillon dans les *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, saec. III, p. 315-327 ; la *Vita S. Lewinae* publiée par Mabillon dans les mêmes *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, saec. VI, p. 112-126 [3bis] la *Vita S. Oswaldi regis et martyris*, publiée par les Bollandistes dans les *Acta sanctorum Augusti*, t.II, p. 94-103 [4].

L'érudit moderne recourt de préférence à des répertoires un peu plus récents ; par ex. à l'excellent *Lexikon für Theologie und Kirche* publié sous la direction de Mgr Buchberger : dans l'édition de 1931 (t.II, col. 460), Drogon se voit attribuer

[3] Les Mauristes étaient victimes des fantaisies de l'auteur anonyme de la *Vita Stae Godelevae*, qui écrivait, peut-être à l'abbaye de de Saint-André, au XIV^e^ siècle (*Acta Sanctorum*, juillet II, p. 435). Ces fables ont été reprises au XVI^e^ siècle par le moine Arnould Goethals, auteur d'une *Chronica monasterii Sancti Andreae juxta Brugas*, éd. W. H. James Weale (Bruges, 1868), p. 19-20, d'assez peu de valeur ; sur cet auteur, voir N. N. Huyghebaert dans *Nationaal Biografisch Woordenboek*, II (Brussel, 1966), col. 256-259. Drogon, « moine de Saint-André », n'a jamais existé : pour le faire vivre et écrire au temps de Ratbod, évêque de Noyon-Tournai († 1098), le chanoine E. H. J. Reusens, (*Biographie nationale*, VI, Bruxelles, 1875, col. 175-176) est obligé 1° de le faire naître à Ghistelles, 2° d'en faire un moine d'Affligem. Tout cela est absolument gratuit.

[3bis] Elle sera toujours citée d'après l'édition des Bollandistes, qui l'ont divisée en 72 paragraphes : *Acta Sanctorum*, juillet V, p. 608-627.

[4] *L'Histoire littéraire de la France*, VIII, p. 11-17. La notice de *l'Histoire littéraire* a inspiré celle du chanoine E. H. J. Reusens dans la *Biographie nationale*, VI, col. 176.

par le regretté P. de Moreau [5], la *Translatio S. Lewinae*, une *Vita S. Oswaldi regis*, une *Vita S. Winnoci* et une *Vita Stae Godelevae* ; en 1959, le P. Étienne Hilpisch, de Maria-Laach, a revu la notice du P. de Moreau (t. III, col. 575), c'est-à-dire qu'il a substitué son nom à celui du jésuite, et qu'il a ajouté à la bibliographie une référence au *Calendarium benedictinum* du P. A.-M. Zimmermann (t. III, p.266). S'il avait lu attentivement les quelques lignes de ce dernier, dom Hilpisch aurait dû préciser que Drogon n'avait pas seulement composé ou réécrit la *Vita S. Winnoci* (B.H.L. 8954), mais qu'il était également l'auteur du *Liber miraculorum S. Winnoci* (B.H.L. 8956), dont nous n'avons pas encore entendu parler jusqu'à présent.

Drogon de Bergues a fait l'objet d'une notice encore plus récente dans le *Dictionnaire de biographie française* (t.XI, Paris, col. 788), signée de Tribout de Morembert, archiviste de la ville de Metz. Ce dernier lui attribue l'*Historia translationis S. Lewinnae*, une « Passio » de S. Oswald et la Vie de S. Winnoc. « On lui a reconnu récemment, en outre, poursuit cet auteur, la paternité d'une Vie de Ste Godelieve et on lui attribue la rédaction des offices de S. Winnoc et de S. Oswald, qui sont conservés au ms. 14 de la bibliothèque de Bergues ».

Au total, Drogon, moine de Bergues-Saint-Winnoc, se voit attribuer : 1° la *Vita Winnoci* (B.H.L. 8954), 2° le *Liber miraculorum S.* Winnoci (B.H.L. 8956), 3° la *Vita S. Lewinnae*, c'est-à-dire plus exactement l'*Historia translationis S. Lewinnae* (B.H.L.4902), 4° la *Vita S. Oswaldi regis et martyris* (B.H.L. 6362), 5° « une Vie de Ste Godelieve » qu'on identifie le plus souvent avec la *Vita Godeliph* publiée par le P. M. Coens, 6° les offices de S. Winnoc et de S. Oswald.

Ce n'est pas encore tout : l'éditeur de la *Vita S. Oswaldi*, le P. Jean Pinius, faisait remarquer que Drogon avait rédigé deux sermons en l'honneur du même S. Oswald ;

[5] Relevons ici que le P. Éd. de MOREAU n'a guère utilisé l'hagiographe Drogon dans sa monumentale *Histoire de l'Eglise en Belgique* ; il n'a ouvert que la *Vita Godeliph.* On peut dire exactement la même chose du P. St. AXTERS, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. I : *De vroomheid tot rond het jaar* 1300, Anvers, 1950.

il en publiait un extrait [6] d'après un ms. de Bergues, qu'on identifie aisément avec le ms. 19 de la bibliothèque de cette ville. Ces sermons sont inédits (B.H.L. 6363-6364). Ils porteraient notre catalogue de 6 à 7 ou à 9 numéros (6 et 7 pour les deux offices, 8 et 9 pour les deux sermons).

Ce catalogue n'est pas critique. Laissant ici de côté les compositions musicales attribuées au moine Drogon sur la la base d'arguments qui devraient être attentivement revus [7], nous voudrions examiner quelles sont les œuvres hagiographiques que Drogon a vraiment composées ; en second lieu, nous essayerons de les classer chronologiquement, c'est-à-dire de les dater.

a) *Le catalogue critique des oeuvres de Drogon.*

Drogon a signé l'*Historia translationis S. Lewinnae*, c'est-à-dire qu'il s'en reconnaît l'auteur dans une épître dédicatoire à l'abbé de Saint-Winnoc, Rumold [8]. Les manuscrits lui attribuent encore, d'une part, la *Vita S. Oswaldi regis*, d'autre part le *Liber miraculorum S. Winnoci.*

Et la *Vita Stae Godelevae*? Il y a deux *Vitae* de cette sainte qui débutent par une lettre de *Drogo monachus et indignus sacerdos* à l'évêque de Noyon-Tournai, Radbod (1068-1098) : le P. Sollerius avait édité la première dans les *Acta sanctorum* de juillet, t. II, p. 402-409, d'après un manuscrit de l'abbaye d'Oudenbourg : c'est le B.H.L. 3592. Mais en 1926, le P. M. Coens publiait une *Vita Godeliph* retrouvée dans le légendier de Clairmarais par son collègue le P. A. Poncelet [9]. Les deux Vies sont-elles l'œuvre de Drogon? Sinon, laquelle?

[6] *Acta sanctorum*, Août II, p. 103.

[7] P. Bayart. *Les offices de Saint Winnoc et de Saint Oswald d'après le manuscrit 14 de la bibliothèque de Bergues*, dans *Annales du Comité flamand de France*, XXXV, 1926.

L'abbé P. Bayart parle constamment du « ms. 14 », cote que beaucoup d'auteurs lui ont repris ; en fait, il s'agit du ms. 19.

[8] « Domino ac venerabili abbati Rumoldo, peccator Drogo, presbyter et monachus », *Acta Sanctorum O. S. B.*, saec. VI, p. 112.

[9] M. Coens. *La vie ancienne de sainte Godelive de Ghistelles par Drogon de Bergues*, dans *Analecta Bollandiana*, XLIV, 1926, p. 102-137.

Dans une étude qui est à la base de tout ce qu'on a publié depuis lors sur la sainte de Ghistelles, le P. Coens montrait que seule la *Vita* conservée à Saint-Omer sort de la plume du moine de Saint-Winnoc. La recension provenant d'Oudenbourg n'en était qu'un remaniement, qui n'a pas encore été daté.

Examinant ensuite la langue et le style de l'œuvre retrouvée, le savant Bollandiste établissait son authenticité par comparaison avec les autres productions de l'hagiographe : l' *Historia translationis*, la *Vita Oswaldi* et le *Liber miraculorum S. Winnoci*. Cette argumentation a été acceptée sans réserve. Le P. Coens, il est vrai, avait la partie belle : Drogon, remarque-t-il, est « pauvre latiniste », « sa manière est souvent raboteuse ». La tâche du Bollandiste n'aurait pas été aussi aisée si le moine de Bergues s'était mieux familiarisé avec la langue classique de Cicéron, car un auteur se laisse davantage reconnaître à ses fautes et à ses travers qu'à la correction de sa langue.

Mais la *Vita secunda S. Winnoci*? Le P. Coens ne parle que des *Miracula* (B.H.L. 8956). Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Son prédécesseur, le P. C. De Smedt s'était prononcé à ce sujet : la *Vita secunda*, un remaniement de la *Vita antiqua* (B.H.L.8952), avec des additions plus tardives, empruntées au ms. 107 de Boulogne-sur-Mer [9bis], était probablement l'œuvre d'un évêque saxon, un certain Bovon, dont on sait seulement qu'il vivait au XI^e^ et qu'il était fort dévôt

[9bis] Il n'est pas certain que le remanieur de la *Vita antiqua* ait tenu en mains le ms. 107 de Boulogne, comme le suggère L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique* (Louvain, Paris, 1907), p. 410 (il dit le ms. 106 ; ce doit être une erreur pour 107 ; sur ces deux manuscrits, voir A. WILMART, *Les livres de l'abbé Odbert*, dans *Bull. Soc. Antiquaires de la Morinie*, XIV, 265^e^ livraison, Saint-Omer, 1924, p. 180-181). Mais il a dû exister, à l'abbaye de Saint-Winnoc, un manuscrit semblable, aujourd'hui perdu, augmenté d'un *sermo* sur le miracle de la jeune fille Malvera, dont s'est servi le copiste du légendier de Clairmarais (SAINT-OMER, *Bibliothèque municipale*, ms. 716, t. VIII) contenant tous les miracles édités par W. LEVISON, dans M. G. H., *Scriptores rerum merov.*, V, p. 782-786, y compris le *sermo*, lequel n'a évidemment plus rien de « mérovingien », puisqu'il date d'après l'entrée en religion de Drogon, qui a raconté à son tour la guérison de Malvera (L. M. §1).

à S. Winnoc [10]. Mais la même année 1926, un musicologue français, l'abbé P. Bayart, faisait connaître au public le contenu du manuscrit 14 (= 19) de la bibliothèque municipale de Bergues, plus particulièrement de sa partie musicale. Quant à la partie proprement littéraire, qui, seule, nous intéresse ici, elle comporte la série presque complète des *monumenta monasterii S. Winnoci*, c'est-à-dire la *Vita secunda S. Winnoci*, les *Miracula ejusdem beatissimi confessoris*, la *Vita Oswaldi regis* et l'*Historia translationis S. Lewinnae*.

« Tous les récits et discours réunis dans ce volume, affirmait P. Bayart, ont pour auteur Drogon, moine de Bergues. Il n'y a lieu à hésitation que pour la Vie, anonyme, de saint Winnoc... ». Cette hésitation, c'est l'opinion contraire de Mabillon [11] qui la lui a communiquée. Mais il la rejette aussitôt : « Il faut noter que Mabillon ne connaît pas les écrits de Drogon sur saint Oswald et sur sainte Lewinne » [12]. Ce qui est partiellement inexact : qui est-ce qui a édité le premier l'*Historia translationis*, sinon Mabillon ? Notre musicologue conclue bravement : « Une lecture attentive de tout le manuscrit [14], et le relevé de certaines expressions significatives, communes à toutes les parties, font penser que Drogon peut bien être aussi le rédacteur de la Vie de saint Winnoc. Si son nom est omis, c'est parce qu'il ne fait qu'arranger un texte ancien. Bref, ce manuscrit nous conserverait dans sa partie littéraire les *opera Drogonis* ».

Il n'y aurait pas lieu de s'étendre si longuement sur l'opinion de l'abbé Bayart, si son article, plus érudit que critique, — au demeurant rédigé avec beaucoup de charme, — n'avait obtenu une audience partiellement imméritée. Il a retenu l'attention de Tribout de Morembert [14] ; il est cité par feu H. Sprömberg dans les *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* de Wattenbach-Holtzmann [15] ; bref, il risque

[10] *Acta sanctorum*, novembre III, p. 255. Le P. De Smedt ne faisait que se rallier à une hypothèse formulée avec beaucoup de prudence par O. HOLDER-EGGER dans les M.G.H., *Scriptores*, XV, p. 774, n.2.

[11] *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, saec. III, pars prior, p. 315.

[12] P. BAYART, *Les offices de Saint Winnoc et de Saint Oswald d'après le manuscrit* 14 *de la Bibliothèque de Bergues*, p. 8-9.

[14] Voir ci-dessus, p. 193.

[15] *Deutscher Kaiserzeit*, Band I, 4 Heft, p. 706 et n. 208.

d'entretenir la confusion que nous avons dénoncée entre la *Vita secunda S. Winnoci* et le *Liber miraculorum.*

Non, la *Vita secunda* ne peut être l'œuvre de Drogon : elle est trop bien écrite, elle est trop bien pensée ! D'ailleurs, quelles sont ces « expressions significatives communes » à la *Vita secunda* et aux autres œuvres de Drogon ? L'abbé Bayart se garde bien de le dire. Voici un petit tableau où la *Vita secunda* figure à côté des œuvres authentiques de l'hagiographe ; on y a relevé la fréquence des locutions les plus familières à notre auteur. Si l'on tient compte que la *Vita Oswaldi* est essentiellement un centon de Bède le Vénérable, que par conséquent la main de Drogon y est moins apparente qu'ailleurs, le résultat est parfaitement concluant.

	V.O.	H.T.	L.M.	V.G.	V.S.[16]
Quidem	12	53	33	15	2
Siquidem	2	22	8	5	-
Quapropter	1	5	8	1	-
Quinetiam	2	11	6	4	
Quippe qui	1	4	-	3	
Verumenimvero	2	6	1	2	

Mais il est inutile de nous étendre davantage sur le problème de la V.S. : nous avons montré ailleurs [17] que ce remaniement avait peu de chances d'être l'œuvre d'un évêque saxon, mais plutôt celle d'un moine gantois exilé à Bergues-Saint-Winnoc, l'auteur de la *Vita Bertulfi abbatis Rentiensis* (B.H.L. 3687).

b) *La chronologie des oeuvres de Drogon.*

Cette enquête nous retiendra plus longtemps. Abordons-la par le texte le plus aisé à dater : l'H. T. Elle a été composée

[16] Ces sigles désigneront désormais les œuvres suivantes : *Vita S. Oswaldi* (V. O.), *Historia translationis S. Lewinnae* (H. T.), *Liber miraculorum S. Winnoci* (L. M.), *Vita Godeliph* (V. G.), *Vita secunda S. Winnoci* (V. S.).

[17] *Revue du Nord*, LII, 1970, p. 133.

à la suite du vol des reliques de cette sainte à Seaford, près de Lewes, dans le Sussex [18], le 16 juin 1058. C'est le *terminus a quo*. L'œuvre est précédée d'une *Epistola ad Rumoldem abbatem*. Ce prélat mourut le 22 février 1068. C'est le *terminus ad quem*. L'*Historia* comporte deux parties : d'abord l'histoire du vol ; ensuite une série de miracles survenus à l'occasion d'une tournée de propagande en Flandre maritime, entreprise par les moines de Bergues pour accréditer le culte de la sainte. Un certain temps a pu s'être écoulé entre ces deux épisodes.

On peut d'ailleurs se demander si la *circumlatio* des reliques de Ste Lewinne ne doit pas être mise en rapport avec avec la construction de la nouvelle abbatiale de Bergues-Saint-Winnoc. Malheureusement on ignore à quel moment débutèrent les travaux. On sait seulement que c'est l'abbé Rumold qui décida l'ouverture des chantiers. A sa mort (22 février 1068), si le chœur était déjà en usage [19], le reste de l'église [20] et la tour [21] étaient encore inachevés. L'acquisition des nouvelles reliques a peut-être été l'occasion déterminante d'agrandir l'oratoire ; quant à la tournée en Flandre, n'aurait-ce pas été une manière de réunir des fonds pour financer la campagne de construction [22], sinon d'attirer l'attention sur le futur sanctuaire ? Drogon, en tout cas, ne trahit rien de ces calculs.

[18] Je fais abstraction ici de la controverse sur le lieu réel de la sépulture de Ste Lewinne dans le Sussex : à Saint-André de Jevington pour K. Povey, *Saint Lewinna the Sussex martyr*, dans *The Sussex County Magazine*, juillet 1928 (Résumé de C. Looten, *Les reliques de sainte Lewinne à Bergues*, dans *Bull. Comité flamand de France*, IX, 1928-1932, p. 435-438) ; à Saint-André d'Alfriston, où une tombe semble rappeler le sainte, pour G. R. Stephens, *The Burial-place of St Lewinna*, dans *Mediaeval Studies*, XXI, 1959, p. 303-312.

[19] L. M. § 16 et 27.

[20] L. M. § 26.

[21] L. M. § 29.

[22] H. Van Werveke, *Over kerkbouw vóór de XIII^e eeuw*, dans *Album Prof. Dr. J. Vercoullie*, II, Bruxelles, 1927, p. 344 ; P. Héliot et M.-L. Chastang, *Quêtes et voyages de religieux au profit des églises françaises du moyen âge*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, LIX, 1964, p. 783-822 et LX, 1965, p. 5-32 ; aucun de ces auteurs n'a envisagé le cas de l'église de Bergues-Saint-Winnoc.

L'œuvre, dans son état actuel, n'est pas d'un seul jet : les deux derniers paragraphes (§ 71 et 72) viennent après la doxologie qui termine le § 70 du second livre, et ont tout l'air d'avoir été ajoutés après coup. L'analyse de la langue montre qu'ils sont également de la plume de Drogon. Rien ne permet de les dater avec certitude. Le § 72 laisse entrevoir une tour où sonnent les cloches [23] : ce ne peut être celle qui ne sera achevée qu'après la mort de Rumold [24]. Le *Liber secundus*, avec ses deux paragraphes ajoutés, vient donc certainement avant le *Liber miraculorum S. Winnoci*, « journal » de la construction de la nouvelle abbatiale.

La V. G. doit avoir été terminée avant le 30 juillet 1084, c'est-à-dire avant l'élévation des restes de Ste Godelieve par l'évêque de Noyon-Tournai, Radbod. Non seulement elle ne comporte aucune allusion à cet événement glorieux, mais elle semble bien avoir été composée en vue de cette manifestation, *creberrima adhortatione fidelium* [25], pour être présentée à l'ordinaire du lieu.

Il est plus difficile de trouver un *terminus a quo*. La *Vita* vient évidemment après la mort de l'héroïne. Le malheur est que nous ne savons pas avec certitude quand Godelieve a péri. Le P. M. Coens a proposé le 30 juillet 1070 [26] ; la plupart des critiques se sont ralliés à cette date. Ce n'est toutefois qu'une brillante hypothèse.

Quoiqu'il en soit, tout un laps de temps s'est écoulé entre la mort de la sainte et la rédaction de la *Vita*, au moins une douzaine d'années. Pour raisonner ainsi, on s'appuie sur le § 14 : la guérison miraculeuse du jeune Algot. Ce petit boîteux avait retrouvé quelques forces auprès du tombeau de la sainte ; pas assez, semble-t-il, pour en faire un soldat ou un paysan. Ses parents lui ont donc assuré une

[23] « Dum appropinquarent monasterio vespertina synaxis pulsabatur. (...) eadem hora, antequam accederent monasterium, puella audiens campanam, locuta est matri... », H.T. § 72.

[24] Voir ci-dessus.

[25] *Vita Godeliph*, Prologue, p. 126. Nous indiquerons plus loin comment nous pensons que cette petite phrase doit être correctement interprétée.

[26] *La Vie ancienne de sainte Godelive de Ghistelles*, p. 120-124. Cfr. M. ENGLISH, *Godelieve van Gistel*, Bruges, 1944, p. 51.

éducation cléricale : le jeune garçon était diacre lorsque Drogon eut connaissance de son cas [28]. L'était-il depuis longtemps ? Le texte ne le dit pas mais le laisse soupçonner [29]. Le calcul serait aisé si l'on connaissait l'âge d'Algot au moment de sa guérison, si on connaissait la durée de la formation d'un diacre, mais il n'en est rien. On n'en serait pas fixé, pour autant, sur la date de la mort de Godelieve, faute de savoir si le miracle est survenu immédiatement après le martyre, ou quelque temps plus tard.

L'hypothèse la plus plausible reste donc que la V.G. a été rédigée peu de temps avant l'élévation de 1084, peut-être moins pour renseigner l'évêque du lieu [30] que pour justifier sa décision auprès du public.

Il est plus difficile encore de dater les *Miracula S. Winnoci*. Un premier *terminus a quo* est donné par la mention du décès de l'abbé de Bergues, Rumold (22 février 1068) [31]. Le L.M. fait encore une nette allusion au bref passage de l'abbé Alard à Saint-Vaast d'Arras [32]. On sait qu'il en fut écarté en 1068 par décision du pape Alexandre II [33]. Le même passage cite encore *Drogo Tervanensis episcopus*. Comme ce dernier resta en charge jusqu'au 19 ou au 20 août 1078, on tiendrait

[28] V.G., § 14.

[29] Inutile de faire remarquer que le diaconat, au XI^e siècle, est encore une fonction ; un exemple de 1040, dans D. HAIGNERÉ, *Les Chartes de Saint-Bertin*, I (Saint-Omer, 1886) p. 23, n° 70 ; un exemple de 1080 : E. MARTÈNE et U. DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, I (Paris, 1717), col. 214, ou MIRAEUS-FOPPENS, *Opera diplomatica*, II (Louvain, 1723), p. 16.

[30] Radbod, évêque de 1068 à 1098, ne pouvait manquer de connaître l'histoire de Godelieve. Une question se pose ici : est-ce lui l'évêque de Tournai qui fut saisi de la plainte des parents de Godelieve ? Nous examinons plus loin les raisons qu'il y a de répondre affirmativement.

[31] *L'abbatem qui tunc temporis regebat Bergense coenobium* du § 23 paraît bien désigner l'abbé Rumold.

[32] *Inter quos aderat Alardus tunc temporis abbas S. Vedasti*, § 19. L'épisode peut d'ailleurs être daté avec précision, puisqu'il s'est déroulé le jour de l'Ascension, c'est-à-dire le 1^er mai 1068 (et non en 1067, comme l'indique, par erreur, le P. Ch. DE SMEDT, *Acta Sanctorum*, novembre III, p. 256).

[33] Voir la notice Adalard ou Alard, abbé de Marchiennes, par E. G. LEGROS dans le *Dictionnaire de biographie française*, I, col. 376-377.

ici un *terminus ad quem*. On suppose, en effet, que si l'évêque Drogon n'avait plus été au nombre des vivants, son homonyme, l'hagiographe, l'aurait salué d'un *piae memoriae*. Mais ce raisonnement est infirmé par le fait que le comte de Flandre, Baudouin V, qui est également cité, ne jouit pas davantage de la formule rituelle. Or Baudouin V mourut le 1er septembre 1067.

Un autre détail nous invite cependant à considérer l'évêque de Térouanne, Drogon, comme encore en vie au moment de la composition du L. M. Au § 5, il est question du châtelain de Bergues, Archembaud (*Erkenboldus*), *bonus vir in comparationem eorum qui hodie aere fruuntur*. Archembaud avait une femme, excellente personne, elle aussi, nommée Alswidis. Cet Archembaud n'est pas autrement connu, mais son successeur, Folcran, est déjà en charge en 1075 [34]. Est-ce de ce dernier dont les moines de Bergues ont eu à se plaindre? L'épisode du serviteur d'Archembaud, miraculeusement guéri par S. Winnoc, appartient, en tout cas, à un passé qui n'est plus récent, car, remarque Drogon à ce propos, il ne faut pas s'étonner que je cite parfois des noms et que j'en taise d'autres : *quia nonnulla occurrunt memoriae, nonnulla vero menti recordationique excidere* ; c'est sa mémoire de vieux Berguois qu'il fait jouer ici. Tout nous invite donc à placer la composition du L. M. entre 1068 et 1078, plutôt après 1070 qu'avant cette date.

Ici surgit un problème délicat : le L. M. a-t-il été rédigé avant ou après le remaniement de la *Vita antiqua S. Winnoci*, c'est-à-dire la V.S.?

A première vue, il ne paraît pas possible de donner à cette question une réponse décisive. Drogon ne souffle mot, dans son prologue, d'un écrit qui aurait pu précéder le sien. Cette précision, il faut aller la chercher dans un passage du § 29, sur lequel le P. A. Pruvost a eu le mérite d'attirer jadis l'attention [35] : « Il y a, écrit cet auteur, au commencement de

[34] *Chronicon monasterii Watinensis*, M.G.H. SS., XV, p. 168-169 ; cfr E. Warlop, *De Vlaamse adel vóór 1300*, t. I, p. 131-132, Handzame, 1968.

[35] *Chronique et cartulaire...*, I, p. 67, n. 2. « Attirer l'attention » est beaucoup dire, puisque cette observation est perdue dans une petite note au bas de la page.

ce chapitre (XXIX) une espèce de préambule et, dans le récit, un changement de style, qui nous semblent indiquer un autre auteur. Ce nouvel écrivain procède parfois par périodes rimées, comme l'auteur de la seconde Vie de S. Winnoc. Les faits qu'il rapporte peuvent être postérieurs à l'an 1097 ».

Comme il arrive assez souvent, une observation judicieuse peut être assortie de réflexions fort contestables. Avant de discuter l'hypothèse du P. Pruvost, mettons d'abord cet « espèce de préambule » sous les yeux du lecteur :

DE CASU ILLAESI FRATRIS ITERANTIS IN CASU NOMEN PIISSIMI PATRIS (WINNOCI).

Casus a casu differt, et verum illud paginae tenetur. Quanto casus altior, tanto lapsus gravior, ni manus Omnipotentis assit et meritum sancti intercedat. Primi, virtute clari, sui materiam lepore scripti honestarunt eloquentiae, rem insignem mentis conceptione nobilitarunt, tantoque extra luce scientiae clariores sunt habiti, quanto intra eadem extitere insigniti. At nos, etsi horum scripti lepores minime quidem imitari valemus, tamen pro posse ea quae partim vidimus, partim auditu vera cognovimus, mortalium memoriae stilique officio mandamus, ut posteris imitabile exemplum teneatur, fides legendum firmetur, clarescat, roboretur.

Il est exact que l'auteur emploie par endroits dans les deux § 29-30 la prose rimée, d'un usage d'ailleurs courant au XI^e^ siècle. Mais il ne le fait pas d'une manière suivie. On trouvera facilement d'autres endroits du L. M. ou de l'H. T. où Drogon recourt de la sorte à la prose rimée, sans s'y astreindre avec la même rigueur que l'auteur de la *Vita secunda S. Winnoci*.

Le style des § 29 et 30 est peut-être un peu plus soigné que celui des paragraphes précédents, mais il est inexact de conclure qu'il dénote un autre auteur : le style, la langue, le vocabulaire sont bien ceux de notre Drogon. Voici quelques exemples :

§ 29 : — *Et verum illud paginae tenetur*] cfr. *Illud autem est mirum memoratus dignumque inserere paginae*, V. G. § 8 ; *Quid de loculis sancti... ostenderit Omnipotens Deus paginae inserendum est*, L. M. § 20. On remarquera surtout l'emploi insolite du datif (?) *paginae*.

— *Manus Omnipotentis*] cfr. *O Omnipotentis mira manus*, H. T. § 31 ; *Omnipotentis Domini manum opperitur*, H.T. § 53 ; *O fortis manus Omnipotentis*, H.T. § 55. Drogon utilise plus de cinquante fois le mot *omnipotens*, soit comme substantif, soit comme adjectif.
— *Pro posse*] cfr. H.T., *Epistola ad Rumoldem* et § 48, 59, 72 ; L. M. Prologue et § 5 et 22 ; V. G. Prologue et § 12.
— *Quae partim vidimus, partim auditu vero cognovimus*] cfr. *cum nulla alia nisi partim visu, ... partim auditu...*' L. M., Prologue.
— *Mortalium memoriae*] *memoriae mortalium*, L. M. § 18.
— *Stilique officio*] cfr. *stili officio*, L. M., Prologue.
— *Fides legendum firmetur, clarescat, roboretur*] Ces « triolets » sont un des procédés les plus constants de Drogon. Il faut renoncer à donner des exemples : ils sont trop nombreux.
— *Turrim templi*] L'emploi de *templum*, de préférence à *ecclesia*, est une des caractéristiques du L. M., § 1, 5, 6, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 17, 23, 26, 27 et 28 ; l'H.T. n'emploie *templum* qu'une seule fois, § 13.
— *Hac illacque discurreret*] cfr. *fama patrati signi hac illacque discurrit*, L. M., § 8 ; *ferrea instrumenta hac illacque ferentia*, L. M. § 21 ; *et hac illacque per ecclesiam discurrens*, H. T., § 16 ; *hac illacque circumspicere..*, H. T., § 53 ; *laetus hac illacque per ecclesiam cursitat*, H. T., § 54.
— *Pedibus labitur*] cfr. *meque labentem pedibus*, V. G., Prologue.
— *Lapidem et caementi quamplurima congeries*] cfr. *tota congeries lignorum* et *magna congeries lignorum*, L. M., § 28. § 30 : — *Providentia Dei Omnipotentis*] cfr. *Omnipotentis Dei providentia*, L. M. Prologue et § 21 ; *Omnipotentis providentiae altitudo*, H. T., § 49, 58.
— *Inquisitum iri*] *inquisitum iri*, L. M., § 21.
— *Humana fragilitas*] cfr. *humana fragilitas*, L. M., § 10 : *mortalis fragilitas*, L. M.Prologue ; *memor esto nostrae fragilitatis*, H. T., § 46 ; *meae fragilitatis adjutor*, V. G., § 5.
— *Series orationis*] *serie orationis*, V. G., § 1.
— *Sed haud diu quidem*] cfr. *haud diu quidem*, L. M., § 3 ; *haud dubium quidem*, H. T., § 50.
— *O natura parens rerum*] cfr. *Omnipotens Deus, parens rerum*, L. M. Prologue.

— *Cultrix virtutum*] cfr. *cultrix... patientiae,* H. T., §42. — *O mirum visu, quinetiam... mirum dictu*] cfr. *mirum dictu, mirum visu,* L. M., § 13.

Ces exemples, qu'une analyse plus attentive pourrait multiplier, ne laissent aucun doute sur l'auteur des deux paragraphes du L. M. : il ne peut être que Drogon.

Quel est maintenant le sens et la fonction du curieux passage qui introduit ces deux paragraphes ; comment est-il venu s'insérer à cet endroit ?

Ce que le P. Pruvost appelle une « espèce de préambule » se compose, en réalité, de deux parties bien distinctes, qui n'offrent aucune suite logique. Les deux premières phrases (*Casus a casu differt... meritum sancti intercedat*) forment la transition entre les § 26-28, qui racontent trois chutes, et le § 29 qui en raconte une quatrième, plus grave que les précédentes. Ce qui vient après (*Primi, virtute clari...*) est plus troublant. L'auteur oppose son écrit à celui des auteurs précédents (*Primi,... At nos...*). Les premiers ont donné à leur œuvre l'éclat du style (*lepore eloquentiae*) ; lui, désespère de pouvoir les égaler.

A quels auteurs s'oppose celui des § 29-30 ? A celui des vingt-huit paragraphes précédents ? Mais tout le *Liber* est d'une seule main : celle de Drogon. Ce petit préambule s'entendrait parfaitement bien, si les deux derniers paragraphes venaient, non pas après les vingt-huit premiers, mais après la *Vita secunda.*

Nous pensons que Drogon n'a voulu, pour commencer, que poursuivre le travail du remanieur anonyme de la *Vita S. Winnoci* [36]. Puis, « pour s'occuper », « pour fuir l'oisiveté », comme il le dit assez crûment dans son Prologue, il a rassemblé la matière de tout un *Liber miraculorum.* Les trois derniers miracles concernaient la reconstruction de l'église abbatiale : trois récits de chutes. A ce moment, l'auteur s'avise qu'il en a encore deux sous la main. Il les ajoute à son travail au moyen d'une formule de transition, assez

[36] Les pluriels : *Primi... honestarunt, ... nobilitarunt,* désignent, me semble-t-il, à la fois l'auteur premier de la *Vita Winnoci,* ses continuateurs (l'auteur des miracles du ms. Boulogne-sur-Mer 107) et le remanieur gantois.

ingénieuse : *Casus a casu differt*, etc. Mais il oublie de supprimer le préambule (*Primi, virtute clari...*), désormais sans raison d'être.

Oubli ?... ou accident dans la transcription du manuscrit de l'auteur ? Objectivement, on est obligé de reconnaître que le passage *Primi... roboretur* vient rompre la parfaite ordonnance du récit.

Il est curieux de constater que Mabillon a eu à sa disposition un manuscrit de Compiègne, aujourd'hui perdu [37], où le passage *Casus a casu... roboretur* est absent. Est-ce le texte original que le Mauriste a eu sous les yeux ? On aurait pu le croire, si le « préambule » seul avait été omis. Comme son manuscrit laisse tomber à la fois le préambule et la transition, on doit attribuer cette omission à l'initiative d'un copiste qui a résolu, à sa façon, le problème que nous venons de discuter.

On retiendra de cette petite digression que les § 29-30, y compris « l'espèce de préambule », ont bien Drogon pour auteur ; que, par conséquent, ils ne peuvent être datés d'après l'an 1097 [38], comme le proposait le P. Pruvost. On retiendra surtout que le L. M. a été composé après la V. S., en deux étapes : d'abord les § 29-30 [39], ensuite le Prologue et les vinthuit premiers paragraphes [40].

[37] *Acta sanctorum Ord. S. Benedicti*, III, pars prior (Paris 1672), p. 315 et 325.

[38] Pour la justification de cette date, *terminus ad quem* de l'existence de Drogon, voir plus loin, p. 219.

[39] Quand le P. Pruvost croit devoir distinguer l'auteur des § 28-30 de celui des paragraphes précédents, il n'a pas entièrement tort : la parenté des deux paragraphes est frappante. Nous avons souligné leur caractère drogonien. Pour tenir la balance égale, il faut également relever ce que cette section du L. M. a de particulier : une expression commune, qui est un *hapax legomenon* dans l'œuvre de Drogon, à savoir : *monachum gerens* ; ensuite une opposition qui revient de part et d'autre : « ne aeque quidem cum exterioris corporis ruina dispereat Dei luce insignita anima », § 29, cfr. « et utinam post casum corporis nullam sensisset ruinam mentis », § 30 ; enfin la répétition du mot *ruina* (cinq fois). Ces deux paragraphes ont dû être composés dans un même moment, distinct de celui qui a vu naître la section précédente.

[40] Une autre preuve de l'antériorité de la V. S. pourrait être trouvée dans la comparaison de V. S. § 21 et de L. M. § 1, c'est-à-dire

Comme on l'a dit ci-dessus, le L. M. avec ses cinq histoires de chutes survenues dans les chantiers de l'église abbatiale, est un peu le journal de la construction de ce momument ; journal qu'on eût souhaité plus précis et mieux daté. Hélas ! les gens du moyen âge n'ont jamais soupçonné les curiosités de ces « techniciens du passé » que seraient un jour les historiens. Ils cherchent beaucoup moins à renseigner qu'à édifier.

Drogon veut édifier, c'est incontestable. Cependant son œuvre n'est peut-être pas aussi désintéressée qu'elle paraît. Comme l'H. T., il y a gros à parier que le L. M. a surtout cherché à ranimer la dévotion des Flamands pour le saint de Bergues et à susciter des dons en faveur de l'église en construction.

Mais il faut poursuivre l'examen de l'œuvre de Drogon et essayer de dater la V. O. Entreprise ardue : où, à première vue, y trouver le moindre élément de datation ? La V. O. n'est qu'un centon de passages empruntés à l'*Historia ecclesiastica* de Bède le Vénérable. En dehors de la préface il n'y a pas grand'chose de Drogon là-dedans : quelques réflexions que les Bollandistes ont marquées par des parenthèses ; mais aucun détail qui rattache l'œuvre à la Flandre ou seulement au XI^e^ siècle.

Examinons tout de même la préface. L'auteur révèle qu'il a écrit l'histoire du roi martyr loin de son monastère. Une fois achevée, il l'a envoyée à des frères qui entourent de vénération les reliques de S. Oswald [41]. Sont-ce bien ses frères ? En d'autres termes, est-ce bien à Bergues qu'on possède ces reliques ? Absent de son monastère, Drogon aurait pu avoir mis ses loisirs à profit pour répondre aux souhaits de quelques autres frères dévôts à S. Oswald.. Mais non, c'est bien à *ses* frères qu'il s'adresse ; ce n'est qu'

dans l'étude du récit de la guérison miraculeuse de la jeune Malvera. Nous ne l'entreprendrons pas ici, pour ne pas trop alourdir cet exposé.

[41] « Id etiam perpendens, vestraeque petitioni voluntatique, fratres, satisfaciens, vitam martyriumque sancti Oswaldi regis, seu miracula ejusdem in uno opere conjunxi, vobisque descripta misi, ut, cujus reliquiae pio amore amplectimini, ejusdem vitam et actuum bona valeatis imitari ». V. O., § 2.

à l'un d'eux qu'il peut avoir écrit : *ergo munus filii vestri, immo servi tui...*

La question se pose aussitôt : depuis quand les moines de Bergues possédaient-ils des reliques de S. Oswald et comment se les étaient-ils procurées ?

D'après une source tardive, le *Catalogus reverendorum abbatum monasterii Sancti Winnoci* [42], compilée dans la seconde moitié du XVI[e] siècle par le moine Pierre de Waloncapelle (+ 1603), les « corps » de S. Oswald roi et de Ste *Idaberga*, vierge, auraient été transportés d'Angleterre à Bergues par le moine Balger en 1038. De là à conclure que la V. O. aurait été composée à l'occasion de la translation de 1038, il n'y avait qu'un pas. Il sera allègrement franchi.

Balger, c'est évidemment le voleur des reliques de Ste Lewinne à Seaford. Le 1038 rappelle étrangement le 1058 de la translation de cette sainte ; cette date n'est malheureusement attestée par aucun autre texte. Enfin, détail surprenant, on fait venir le corps de S. Oswald d'Angleterre *avec* celui de Ste *Idaberga*. Cette dernière est Ste Idisbergue, de Ybergue en Artois, *filia, ut fertur, Pippini quondam regis* [43] : comment le corps de Ste Idisbergue serait-il venu d'Angleterre ?

En réalité, on sait fort bien quand sont venus à Bergues les reliques de S. Oswald et de Ste Idisbergue : *Anno* 1221, *facta est gloriosa translatio Oswaldi regis martyris et Ydaberge virginis et martyris, Pippini regis quondam filie, a domno Adam episcopo, supra montem qui dicitur Groneberch*, note la *Continuatio Bergensis* de la chronique de Sigebert de Gembloux [44] ; et elle continue : *Quorum reliquie gloriose in feretro auro et argento decenter fabricato pariter sunt recondite, etc.* Il s'agit bien de l'*adventus* de ces deux reliques au Groenenberg, c'est-à-dire à l'abbaye de Saint-Winnoc et non d'un

[42] Ms 530, p. 27-28, de la Bibliothèque des Bollandistes à Bruxelles ; voir A. PRUVOST, *Chronique et cartulaire de l'abbaye de Bergues-Saint-Winnoc*, I, p. 39 (cfr. Introd., p. XXIV) ; *Acta sanctorum*, août II, p. 88.

[43] Jos. VAN DER STRAETEN, *Sainte Idisbergue et saint Venant honorés en Artois*, dans *Analecta Bollandiana*, LXXVI, 1959, p. 135-153.

[44] SIGEBERTI GEMBLACENSIS *Continuatio Bergensis*, M.G.H., *Scriptores*, VI, p.440.

changement de reliquaire, comme l'avance, très indûment, l'auteur de la *Chronique et cartulaire de l'abbaye de Bergues-Saint-Winoc* [45]. Ces reliques disparurent au XVI[e] siècle, lors du pillage des églises par les Gueux ; ce qui permet de tout avancer à leur propos et de mettre le mot « corps » là où les textes parlent seulement de *reliquiae*.

De plus, les moines de Bergues ont toujours fêté la *translatio* de S. Oswald et de Ste Idisbergue le 20 juin. Or le 20 juin est l'anniversaire de la translation de 1221 et non celui d'une prétendue translation de 1038 : les moines de Bergues n'ont pas conservé le souvenir d'un autre anniversaire que celui du 20 juin. Pourquoi, dès lors, parler de deux translations ?

Mais alors les reliques entourées d'un *pius amor* par les frères de Bergues, quelles étaient-elles, d'où venaient-elles ?

Précisément, l'hagiographe parle de *reliquiae*, et non d'*ossa* ou de *corpus*, comme il le fait presque toujours, quand il évoque les restes de Ste Lewinne ou de S. Winnoc [46] ; celles-là étaient de vraies reliques corporelles. Le mot *reliquiae* est exceptionnel sous sa plume ; il désigne, à n'en pas douter, quelque fragment de la croix levée par S. Oswald sur le champ de bataille de Penda, ou encore : *de ligno in quo caput ejus occisi a paganis infixum (erat)*. S. Willibrord, au cours de pérégrinations sur le Continent, était toujours muni de *reliquiae* de ce genre [47]. Les moines de Bergues en auraient recueilli l'une ou l'autre, mais ils n'en célébraient pas l'*adventus* : ce n'étaient pas des reliques corporelles. En 1221 ils se trou-

[45] A. PRUVOST, *Chronique et cartulaire...*, p. 208-209 ; même interprétation arbitraire dans W. LAMPEN, *De vereering van St. Oswald, bijzonder in de Nederlanden*, dans *Ons geestelijk erf*, I, 1927, p. 142-157, avec cette aggravation que le regretté franciscain ignore la localisation de l'abbaye de Saint-Winnoc *sur* le Groenenberg, et considère celui-ci comme une dépendance de l'abbaye, où les reliques ont été portées en 1221.

[46] L.M. § 4, 8, 10, 20, etc. ; H.T. passim ; (ici, on notera quelques emplois du mot *reliquiae*).

[47] BEDA VENERABILIS, *Historia ecclesiastica*, III ; 2 (= MIGNE, P. L. XCV, col. 117-118 et 137). S. Willibrord est le fondateur de l'abbaye d'Echternach, qui fut de tout temps un foyer de la dévotion à S. Oswald ; voir W. LAMPEN, *De vereering van St. Oswald, bijzonder in de Nederlanden*, dans *Ons geestelijk erf*, I, 1927, p. 142-157, qui insiste également sur le rôle des *Scotti* dans la difusion du culte.

vèrent dans le cas d'en acquérir quelques-unes, certainement pas le corps entier — quelle église eût consenti à s'en séparer? — mais quelques fragments dont ils purent désormais célébrer la *translatio.*

Bref, il n'y a pas eu de translation de vraies reliques de S. Oswald à Bergues-Saint-Winnoc avant 1221 ; ce ne peut être à l'occasion d'un événement de ce genre que Drogon compila la V. O.

Néanmoins, on peut continuer, pensons-nous, à considérer la V. O. comme la première œuvre conservée du moine Drogon. Cela semble découler d'une réflexion assez curieuse glissée par notre hagiographe entre deux passages empruntés à Bède le Vénérable. Il s'agit de l'éloge du roi David qui vient au § 14. Les gambades du roi-prophète, courant tout nu devant l'arche, dansant sur la tête, jouant de la cythare, suscitent l'enthousiasme de Drogon. Il le dit avec une certaine exubérance juvénile, ce qu'il appellera plus tard sa pétulance [48]. Passé un certain âge, il y a des réflexions que l'on ne fait plus.

Mais à quel âge un moine doit-il être devenu sérieux? La question est vraiment embarrassante... Bornons-nous à cette conclusion générale : la V. O. est incontestablement l'œuvre d'un homme encore jeune de caractère.

Deux autres particularités du texte nous invitent à voir dans la V. O. l'œuvre d'un jeune homme : I° L'insistance que met l'auteur, dans le Prologue et dans les réflexions qui lui sont propres (mises entre parenthèses par les Bollandistes), à évoquer la formation spirituelle ; les termes *exercitatio* (trois fois), *exercere* (trois fois), *exercitium*, *studium* reviennent à tous moments. Une phrase comme celle-ci évoque le noviciat : « Nam laus tironis tum maxime extollitur, cum praeceptor in ejus laudis praeconio honoratur. Immo vero praeceptor laude praeconioque illius exaltatur, cum tiro ipsius praeconio insignis redditur » [49] ; ne dirait-on pas que Drogon souligne ici sa qualité de novice (*tiro*)? 2° L'insistance que met l'auteur (§ 25 et 26) à souligner la jeunesse du roi Oswald : « Raptus enim juvenis est, ut talis

[48] « Verum in calce hujus libelli ad memet redeundum est, mea insolentia, audacia, petulantiaque animi incusanda », H. T., § 47.
[49] V. O. § 16.

necdumque vix etiam mediae aetatis a Deo coronaretur ; qui continuum et puer et juvenis famulatum ipsi exhibuit. » Ce n'est plus ainsi que l'on écrirait dans la force de l'âge. A moins d'être soi-même un *magister* qui s'adresse à des jeunes. Mais alors on ne présente pas son ouvrage comme le *munus filii vestri* ; de plus, on évite de faire l'éloge trop enthousiaste de la gymnopédie du roi David.

S'il en est ainsi, on peut encore se demander pourquoi Drogon, aux dires du Prologue, a écrit la V. O. hors de son monastère. Regrettons, tout d'abord, que les conventions littéraires ne lui aient pas permis de dire où ? Mais on peut le deviner : c'était à coup sûr, une maison où il avait accès aux œuvres de Bède le vénérable et à son *Historia ecclesiastica*. On songe aussitôt à l'abbaye de Saint-Bertin, où les œuvres de l'abbé de Jarrow étaient fort en honneur [50]. De plus la grande abbaye entretenait des relations suivies avec l'Angleterre [51]. On peut fort bien supposer que Drogon a été envoyé à Saint-Bertin pour y terminer ses études [52]. Nous verrons qu'il est entré à l'abbaye de Saint-Winnoc peu après l'arrivée des moines de Saint-Bertin en cette maison. Il est assez normal qu'il ait été envoyé à l'abbaye-mère pour y recevoir les derniers éléments de sa formation cléricale et littéraire. On l'y voit assez bien, rêvant devant quelque Bible enluminée aux cabrioles du roi-prophète [53].

[50] E. Lesne, *Les livres, « scriptoria » et bibliothèques du commencement du VIII^e à la fin du XII^e siècle*, dans *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. IV), Paris, 1938, p. 362. L'*Historia ecclesiastica*, ms. 103 de la Bibliothèque municipale de Boulogne-sur-mer, provient de l'abbaye de Saint-Bertin ; il daterait du XI^e siècle d'après M. L.W Laistner, *Hand-list of Bede Manuscripts*, Ithaca-New york, 1943, p. 95. Ayant eu l'occasion de l'examiner récemment, il m'a paru que le manuscrit ne pouvait dater que de la fin du XI^e siècle, sinon du début du XII^e. Ce ne peut donc être celui que Drogon a eu entre les mains. Mais sur quel modèle le ms. 103 a-t-il été copié ?

[51] Voir J. M. Toll, *England Beziehungen zu den Niederlanden* 1154, Berlin, 1921, p. 13-21 ; Ph. Grierson. *The Relations between England and Flanders before the Norman Conquest*, dans *Transactions of Royal Historical Society*, 4^e série, XXXIII, 1941, p. 89-95 ; F. Barlow, *The Life of King Edward the Confessor*, Londres, 1962, Introd., p.

[52] Voir plus loin, p. 215.

[53] Le moyen âge jugeait sévèrement les excentricités du roi-prophè-

De toute façon, la V. O. est l'œuvre d'un homme encore jeune de caractère, et on ne peut hésiter à la placer en tête du catalogue de notre hagiographe.

Pour résumer ces recherches, nous proposons le classement suivant des œuvres de Drogon :

I° la *Vita S. Oswaldi regis* (B. H .L. 6362) avant 1058.

2° l'*Historia translationis S. Lewinnae* (B.H.L. 4902) entre 1058 et 1068,

3° le *Liber miraculorum S. Winnoci* (B.H.L. 8956) entre 1070 et 1078.

4° la *Vita Godeliph* entre 1080 et 1084, plutôt vers 1083-1084.

II. La Carrière du Moine Drogon.

O. Holder-Egger reproche à l'auteur du L.M. sa prolixité [1]. C'est un point de vue un peu dépassé aujourd'hui : les écrivains du XI^e^ siècle n'ont pas noirci tant de parchemin que nous ne leur accorderions pas, si c'était encore possible, quelques feuillets supplémentaires. Ce qui est vrai, c'est qu'il a le plus parfait dédain des précisions chronologiques. Mais si on veut lire ses œuvres sans trop de hâte, il est possible de recueillir quelques détails sur l'hagiographe lui-même.

Drogon était flamand. Il le déclare lui-même au prévôt d'Hambourg qui lui demande d'où il vient [2]. Il était pro-

te saisi de transes et les interprétait allégoriquement, voir H. Steger, *David rex et propheta*, Nuremberg, 1961, p. 25 et 75. Ce n'est certainement pas le célèbre psautier glossé de l'abbé Odbert (Boulogne-sur-mer, ms. 20) que Drogon a eu sous les yeux (H. Steger, *op. cit.* p. 182-183, n° 21) : le roi David est ici trop sagement assis devant son instrument de musique pour avoir pu inspirer à Drogon sa remarque primesautière.

[1] M.G.H., *Scriptores*, XV, p. 774.

[2] « Respondimus nos Flandrenses », L.M. § 23. Quand des Flamands tels que Balgerus, se rencontrent dans un port anglais, ils se reconnaissent comme *socii patriotae* : ils s'embrassent, ils vont boire ensemble (H.T., § 10). La *patria*, c'est le sol natal, le *solus nativus* où l'on est né. Le Boulonnais est la *patria* de Ste Godelieve (V.G. § 6) :

bablement né dans le « territoire », c'est-à-dire la châtellenie de Bergues [3]. Il semble avoir connu le châtelain (*vice-dominus*) Archembaud et sa femme, la compatissante Alswide, qu'il oppose à leurs arrogants et impitoyables successeurs [4].

Dans quel milieu est né Drogon? Les moines des grands monastères de ce temps, ceux de Saint-Bertin, par exemple, appartiennent, pour une large part, à la noblesse. Même dans une petite abbaye comme Saint-Winnoc, il y avait des nobles, qui, hélas! n'avaient pas toujours renoncé aux préjugés de leur caste [5]. Était-ce le cas de Drogon? Je ne le pense pas.

La noblesse, on nous l'a rappelé récemment, n'est pas la chevalerie; elle n'est pas, de soi, une caste militaire; mais, pris dans les liens de la vassalité, les nobles vont contracter des obligations militaires [6]. Combien y en a-t-il, au XI^e^ siècle, qui ne sont pas mêlés aux choses de la guerre? Quand un noble prend la plume — ce qui n'arrive que quand il s'est fait clerc! — il manifeste presque toujours dans son ton, la passion des armes, l'attachement à la dynastie de ses seigneurs. Écoutez l'auteur anonyme de la V.S., — un noble celui-là, indubitablement! — parler du comte de Flandre :

> « Karolus cognomine Calvus Francorum in sceptris imperium agebat. Baldwinus ejusdem gener, monarchiam Flandrarum gloriose pollebat, vir cujus ingenio et militia nil in viris clarissimis pretiosius unquam habuit Flandria; cui ex occasione fortissimi animi cognomen accessit Ferreus; milite enim multo et militia de hostibus triomphare non parum erat strenuus » [7]; ou encore : « Successu interea temporum surrexit in Flandria optimum inter millia caput Baldwinus cognomine Calvus. Famam cum rebus peperit cui plurima virtus » [8].

c'est un fief du comté de Flandre; mais pour Drogon, ce n'est plus la Flandre, la patrie de Bertulf, *tua patria* (V.G. § 3); Godelieve est étrangère par sa naissance; c'est peut-être là l'origine de son drame.

[3] Sur la châtellenie de Bergues, voyez E. WARLOP, *De Vlaamse adel vóór* 1300, t.I (Handzame, 1968), p. 130-133.

[4] L.M., § 5.

[5] Voir, plus loin, le cas du moine Englebert.

[6] E. WARLOP, *De Vlaamse adel vóór* 1300, t.I, p. 32-35 et 92-108.

[7] V.S., § 15.

[8] V.S., § 16; comparez avec la *Vita Bertulfi* § 26 (*Acta sanctorum*,

Rien de semblable chez Drogon, qui nous décrit un Baudouin VI vieillissant, hésitant à intervenir pour rétablir le droit[9]; une comtesse Adèle, bonne certes, mais dominée par la curiosité[10]. Par ailleurs, le ton simple, direct, quelquefois narquois, des gens du peuple. Dieu ne fait pas acception des personnes (Rom. 2,11), aime-t-il à rappeler[11].

Ce n'est pas que Drogon conteste la division traditionnelle de la société en *oratores*, *bellatores* et *laboratores*; il n'a rien d'un tribun, d'un Zannekin du XIe siècle. Mais il ne se laisse éblouir ni par la richesse, ni par l'éclat d'une naissance. La main de Dieu tout-puissant, remarque-t-il, est aussi bien disposée envers les fils des pauvres qu'envers les serviteurs des riches[12]. Il a connu des *potentes* qui oppressaient les pauvres et pillaient les églises et il ne cache pas ce qu'il en pense[13]. Les nobles font d'ailleurs bien d'écouter les gens simples. Ainsi ce noble de Bergues qui avait une fille sourde-muette. « Hic (...) haud infimus, nec ultimus quidem inter vicinos suos vivebat; nam sanguinis serie ducta a patribus pollebat, et substantia quam plurimum abundabat » (C'est exactement la définition de la noblesse !). Il avait une voisine, une veuve, pauvre mais riche en vertus. C'est à elle que Ste Lewinne apparaît pour provoquer la guérison de la

février I, p. 682) : « Processit itaque hic (le comte Arnoul) a sanguine magnorum regum, quem Balduino Calvo peperit Elstrudis, filia Edgheri regis Anglorum ; non minus ingenui sanguinis a patre, quam a matre ; quia a patre regem Francorum Calvum proavum, a matre, ut dictum est, Edgerum regem Anglorum traxit avum,. Qui, quod in viris clarissimis clarissimum est, hanc tantam generis nobilitatem, probitatis industria decoravit. Successione proinde hereditaria monarchiam sortitus est Flandrorum, quam adeo ampla dicendi et agendi facultate gubernabat, ut pro magna animi corporisque virtute Magni nomen obtinuerit ».

[9] L.M., § 18.

[10] L.M., § 3.

[11] Ce thème « paulinien » figure déjà dans la *Vita prima S. Winnoci*, § 24 (M.G.H., *Scriptores rerum merov.*, V, p. 771) d'après *Actes*, 10, 34, et dans le *sermo* sur le miracle de Malvera (*ibidem*, p. 786), d'après *Eph.*, 6,9.

[12] « Manus Omnipotentis Domini aequae potestatis et filiis pauperum et servis divitum semper habetur, nec aliquorsum deterqui valet suum velle, nec mutari ullo tempore quit suum posse ». L.M., § 5.

[13] L.M., § 5 et 18.

jeune fille. La pauvre veuve va trouver sa noble voisine et la presse d'aller avec sa fille au tombeau de la sainte. « N'écoutez pas cette vieille femme, dit le noble à sa femme ; elle veut notre argent, et l'on se moquera bien de nous ! », La mère de la sourde-muette passera outre. Bien lui en prendra car sa fille retrouvera l'ouïe. En définitive, c'est à la pauvre veuve qu'elle devra, après Ste Lewinne, sa guérison. Cette vieille femme jouissait de peu de crédit parce qu'elle était pauvre ; mais, remarque Drogon, « verum inspicit Deus cor hominum, mortalis vero faciem videt » [14].

Non, je ne pense pas que Drogon soit noble ; il ne tirerait pas tant de fierté de sa rusticité : *sancta rusticitas et simplex animus, pura mens, corque mundum adeo Deo placent* [15].

Très jeune, *puer parvulus*, raconte-t-il, il fut confié aux moines qui venaient de prendre possession de l'église de Saint-Winnoc sur le Groeneberg [16]. Ce dut être après 1022, année où le comte Baudouin IV chassa les chanoines séculiers qui gardaient les restes du saint abbé de Wormhoudt, pour les remplacer par des bénédictins venus de Saint-Bertin sous la conduite de leur abbé Roderic [17]. Nulle part Drogon

[14] H.T., § 72.

[15] H.T. § 47. — *Sancta rusticitas* vient en ligne droite de S. Jérôme *Epist. LIII ad Paulinum*, C.S.E.L., LIV, p. 447 : « Sancta quippe rusticitas sibi soli prodest ». Un illustre contemporain de Drogon, Pierre Damien, l'utilisait de son côté, voir J. LECLERCQ, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Eglise*, Rome, 1960, p. 199. Mais la *sancta rusticitas* de Drogon ne vient pas seule : *et simplex animus*, ajoute-t-il. On versera donc ce passage dans le dossier, déjà riche, de la *sancta simplicitas* ; voir P. LEHMANN, *Die heilige Einfalt*, dans *Historisches Jahrbuch*, LVIII, 1938, p. 305-316, et J. LECLERCQ, « *Sancta simplicitas* », dans *Collectanea ord. Cisterc. reform.*, XXII, 1960, p. 138-148 ; le même, *Saint Pierre Damien*, p. 193 sv.

[16] « Ante non multis annis quam puer parvulus ad propositum sanctae religionis venissem », L.M. § 1.

[17] SIMON, *Gesta abbatum Sithiensium*, M.G.H., *Scriptores*, XIII, p. 650. Sur l'œuvre de Roderic, disciple de l'abbé réformateur de Verdun, voir H. DAUPHIN, *Le bienheureux Richard, abbé de Saint-Vanne de Verdun*, + 1048, Louvain-Paris, 1948, p. 189-191, et N.-N. HUYGHEBAERT, *Examen d'une charte non datée de l'évêque Hardouin de Tournai pour l'abbaye de Saint-Bertin*, dans *Bull. de l'Institut de Recherche et d'histoire des Textes*, nº 15, 1967-1968, p.283. — Il manque une bonne étude sur les débuts de l'abbaye de Saint-Winnoc ; la notice de F. BAIX dans le *Dictionnaire d'histoire et de*

ne fait allusion à ce dernier, non plus qu'à son successeur, Germain, de sorte qu'il est difficile de fixer le moment de son entrée au monastère. Comme il était déjà prêtre en 1058 c'est-à-dire lors de la translation de Ste-Lewinne à Bergues, il ne peut pas être né beaucoup plus tard qu'en 1030, et l'on sera fort tenté d'avancer cette date jusqu'à 1020 [18].

Au début de sa vie monastique, Drogon fit un séjour dans une autre abbaye, où il rédigea, à la demande de ses confrères, une Vie de S. Oswald, le roi-martyr de Northumbrie, considéré comme un des patrons du monastère de Bergues. On a des raisons de penser que cet exil lui fut imposé pour des raisons d'étude. Doué pour la parole, Drogon était sans doute destiné à devenir le guide de ses jeunes confrères. Nous croyons fort que ce fut à l'abbaye de Saint-Bertin qu'il fut envoyé, non seulement parce que les moines de la grande abbaye sur l'Aa continuaient à se montrer secourables pour leurs frères de Bergues [19], mais parce qu'ils entretenaient eux-mêmes des relations fréquentes avec l'Angleterre [20]. Quoiqu'il en soit, Drogon dut avoir à sa disposition une bonne

géographie ecclésiastiques, VIII, col. 474-486, fourmille d'erreurs et de coquilles.

[18] A cause de l'épisode de la jeune Malguera (L.M. § 1er) dont il a été témoin dans son jeune âge, « ante non multis annis quam puer ad propositum sanctae religionis venissem ». Or cette *puella* était déjà morte lorsque Drogon rapporte ce miracle (*dum vixit...*), d'ailleurs précédé par l'auteur anonyme de la *Vita secunda S. Winnoci* (AA.SS., novembre, III, p. 274) ; elle était morte plusieurs années après sa guérison miraculeuse, révèle l'auteur, également anonyme, du *sermo* édité par W. Levison, *Scriptores rerum meroving.* V, p. 786 : « post illuminationem oculorum multis vivens annorum spaciis ». L'analyse de la série des miracles de S. Winnoc publiés par Levison (p. 782-786) montre que la guérison de Malguera (ou *Malvera*) est le premier miracle qui s'est opéré à Bergues après l'arrivée des moines, vers 1022. Comme d'autre part la *Vita secunda* date vraisemblablement de l'année 1064 environ, et que Malguera était déjà morte à ce moment, on est amené à placer la naissance de Drogon assez tôt avant l'instauration de la vie bénédictine à Bergues. En 1084 l'hagiographe pouvait donc, évoquer, avec beaucoup de raison, ses « pieds chancelants » (*labentem pedem*, voir plus loin, p. 218. n. 38) : il devait avoir près de soixante-dix ans.

[19] Simon, *Gesta abbatum Sithiensium*, M.G.H., *Scriptores*, XII, p. 650.

[20] Voir ci-dessus, p. 208.

bibliothèque [21], car il a non seulement lu les Pères, S. Jérôme en particulier, à qui il emprunte plus d'une expression, S. Grégoire le Grand qui lui est familier [22], Bède le Vénérable qu'il a compilé, mais il a longuement fréquenté les auteurs classiques : Cicéron, Virgile, les historiens, les poètes et les comiques latins. Dans l'H.T., il se montrera capable de les utiliser avec adresse ; mais il ne maniera jamais leur langue avec une parfaite correction. Comme la plupart de ses contemporains, il goûte Salluste, dont la nervosité répond à la sienne ; il possède son vocabulaire, quelques-uns de ses procédés. Il s'efforce de l'imiter,mais il lui manquera toujours une certaine netteté, une certaine élégance ; il est d'ailleurs conscient de cette *rusticitas*, qui n'est peut-être pas simplement littéraire [22].

Drogon connut les années prospères de Saint-Winnoc sous le gouvernement de l'abbé Rumold (1031-1068) [23], pour lequel il montrera toujours une filiale affection [24]. Il fut témoin

[21] La bibliothèque de Bergues-Saint-Winnoc existait déjà en 1058 ; c'est là que sont déposés provisoirement les ossements de Ste Lewinne (H.T. § 36). Des livres qu'elle contenait, aucun, hélas ! n'est parvenu jusqu'à nous. Elle ne pouvait certes pas soutenir la comparaison avec celle de Saint-Bertin ; voir E. LESNE, *Les livres « scriptoria » et bibliothèques du commencement du VIII^e à la fin du XII^e siècle*, Paris, 1938, p. 236-241 et 628-635.

[22] Particulièrement le *Liber dialogorum*. On rapprochera le petit discours de la jeune infirme qui va mourir (« *Jam portum intrans..., littus teneo* », H.T. § 60) du Prologue du *Liber*, où reviennent les images du *litus*, et l'expression *Jam portus* (thème que l'on retrouve dans la fameuse lettre du pape à l'évêque Licianus, MIGNE, *Patrologie latine*, 77, col. 497). — Le *vix completa oratione* de H.T. § 10, est sans doute repris au *Liber dialogorum* II, 5 ; de même le nom d'*antiquus hostis* donné au diable (L.M. § 18 ; H.T. § 42, 49, 57).

[22] H.T. § 47 et 72 ; voir ci-dessous, p. 212 et n. 15. — Le *topos* de la rusticité littéraire était quasi obligatoire, voir les exemples rassemblés par L. WOLLASCH, *Zur Chronik Ortliebs von Zwiefalten*, dans *Revue bénédictine*, XLIX, 1937, p. 201 ; de même que l'exemple des apôtres, anciens pêcheurs (*piscatores*) devenus prédicateurs (*predicatores*).

[23] L'abbé Rumold fit battre une monnaie (A. PRUVOST, *Chronique et cartulaire...*, I, p. 63) ; ce qui est sûrement la preuve d'une certaine activité économique de son monastère.

[24] H.T., *Epistola Drogonis presbyteri ad Rumoldem abbatem* (*Acta sanctorum*, juillet V, p. 613), et le prologue du *Liber secundus historiae translationis* (§ 48) ; le *venerabilis abbas Rumoldus quemadmodum*

de l'*Adventus* des reliques de Ste Lewinne à Bergues, présidé par un évêque saxon, nommé Boson, le 7 août 1058. Il vit s'élever la nouvelle abbatiale et sa tour ; travaux que Rumold avait inaugurés après 1058, mais qui restèrent inachevés à sa mort [25]. Nous avons dit plus haut que cette entreprise, qui dut exiger des fonds considérables, a peut-être été déterminante pour la carrière littéraire de Drogon : un bon hagiographe pouvait contribuer à attirer l'attention sur les deux trésors de la future basilique, les corps de Ste Lewinne et de S. Winnoc.

Débordant de vitalité, ainsi que le montrent ses écrits, foncièrement honnête, doué d'une intelligence primesautière, Drogon doit avoir été, pour son supérieur, un précieux auxiliaire [26]. Rumold l'utilisa pour des expéditions lointaines : ce n'est certes pas pour des motifs de tourisme que Drogon entreprit, vers 1060 ou plus tard, un voyage au Danemark [27]. Au cours d'une escale à Hambourg, il retrouva l'évêque Boson et le souvenir de S. Winnoc [28]. Il est possible qu'il voyagea également en Angleterre : les côtes de l'île, les coutumes et la langue des Anglais ne lui sont pas inconnues, non plus les usages des marchands flamands et les périls de la mer qu'il décrit avec tant de précision dans l'H.T., même s'il emprunte ses expressions aux auteurs de l'Antiquité classique.

vir prudens gnarusque consilii, du L.M. § 21, est plus que probablement un éloge posthume.

[25] Voir ci dessus, p. 196.

[26] Drogon, toujours sans complexe, semble se compter lui-même parmi les *fratres boni testimonii* de son abbaye ; car il est bien évident que le § 21 du L.M., où est raconté — non sans quelque exagération — la dramatique ouverture de l'ancienne châsse de S. Winnoc, est l'œuvre d'un témoin oculaire.

[27] L.M., § 23. Ce voyage est certainement postérieur à 1058, car l'évêque Boson, qui présida la translation de Ste Lewinne, était déjà mort. Peut-être aussi Rumold, *tunc temporis abbas* — c'est bien lui, en effet, qui semble désigné ici. Mais ceci est moins certain, car l'incise place le lecteur au moment de la rédaction du L.M. — après 1068 ! — pas nécessairement au moment de l'escale à Hambourg. Le P. A. Pruvost, *Chronique et cartulaire...* I, p. 65 pense que *l'abbas qui tunc temporis regebat coenobium* est « un des successeurs de Rumold ». S'il en était ainsi, il faudrait supposer que Boson fit plusieurs séjours à Bergues : ce qui ne ressort pas des dires de Drogon.

[28] L.M. § 23.

Rumold mourut le 22 février 1068. Un moine de Bergues lui succéda, nommé Ermenger [29]. Quelques années plus tard, les difficultés surgirent. Vers 1078 un religieux de haut lignage, Englebert (*Ingelbertus*), intrigue pour arriver à l'abbatiat. Avec beaucoup d'habileté, sinon de cynisme, il joue la carte « grégorienne » pour écarter Ermenger qu'il accuse de simonie, et pour recueillir sa charge. Tout d'abord sans succès : le parti grégorien, fort de l'appui de la vieille comtesse Adèle (+ 1079), toute puissante sur l'esprit du comte Robert le Frison, fait nommer un moine de Saint-Airy de Verdun, un certain Manassès. Heureusement pour Englebert, Manassès, homme tout d'une pièce, se montre si intransigeant que Robert le Frison l'écarte cinq ans plus tard et impose Englebert à la communauté (1083) [30].

Il est difficile de dire quelle fut la conduite de Drogon durant ces événements. On peut cependant conjecturer qu'il se rangea dans le parti des réformateurs. N'avait-il pas loué la fermeté de la doctrine de Rumold? [31]. C'est de lui qu'il tient sans doute les doctrines grégoriennes qui s'affirment si nettement dans l'H.T. [32] et dans la V.G. [33].

[29] Jean d'Ypres, *Chronicon monasterii S. Bertini*, M.G.H., *Scriptores*, XXV, p. 784 ; cfr. A. Pruvost, *Chronique et cartulaire...*, I, p. 69-73.

[30] Hugues de Flavigny, *Chronicon*, M.G.H., *Scriptores*, VIII, p. 419 ; *Chronicon monasterii Wattinensis*, M.G.H., *Scriptores*, XIV, p. 172-175 ; Simon, *Gesta abbatum Sithiensium*, M.G.H., *Scriptores*, XIII, p. 650. J'ai étudié ces événements dans les deux articles suivants : *Un légat de Grégoire VII en France : Warmond de Vienne*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, XL, 1940-1945, p. 187-200, et *Le sacramentaire de l'abbé Manassès de Bergues Saint-Winoc*, dans *Annales de la Société d'Émulation de Bruges*, LXXXIV, 1947, p. 9-11.

[31] « Te vere, beatissime Pater, admoneo quem litteralis ad plenum imbuit profunditas, et divini dogmatis dirigit firmitas », H.T., I, 1.

[32] Il célèbre l'origine apostolique de la continence sacerdotale, H.T., I, 3.

[33] On a déjà relevé les théories grégoriennes sur les rapports entre l'autorité civile et ecclésiastique, qu'il met sur les lèvres du comte de Flandre : « Episcopi est, inquit, christianitatem regere, tum si qua sunt extra viam sancti ordinis corrigere ; meum vero habetur in his que per se superare non quit, hunc ipsum adjuvare. Hunc primum episcopalis auctoritas suam resuscipere adigat. Qui si noluerit episcopique jussum parvipenderit, tunc ego ipse ad id veniam et quantum in me erit rem tuae utilitatis exigam ». V.G., § 6.

Quant à Englebert, il ne semble pas que les moines de Bergues aient eu à se plaindre de sa direction [34]. Sa mauvaise action était restée longtemps cachée. S'il faut en croire le chroniqueur de Saint-Bertin, il la révéla lui-même sur son lit de mort [35] ; après son décès, vers 1094, Ermenger reprit la crosse, pour quelques mois, justifié de toute accusation de simonie.

Drogon mourut entre 1084 et 1098 : son nom figure dans le *titulus* que les moines de Bergues inscrivirent sur le *rotulus* de l'abbé Foulques de Corbie († 5 décembre 1097), où il vient le dernier de la liste [36]. On retrouvera peut-être le jour de son décès dans quelque nécrologe encore inédit [37].

[34] A preuve l'importante donation du camérier Raoul d'Alost, en 1094, A. PRUVOST, *Chronique et cartulaire...*, I, p. 79-80.

[35] SIMON, *Gesta abbatum Sithiensium*, M.G.H., *Scriptores*, XIII, p.274. D'après le *Catalogus rever. abbatum monasterii S. Winnoci*, éd. A. PRUVOST, *Chronique et cartulaire...*, I, p. 81, Englebert serait mort en 1104, Ermenger vers 1106. A première vue ceci ne paraît pas possible : les deux abbés figurent dans le *rotulus* de Foulques de Corbie († 1097) ; ils seraient donc tous les deux décédés avant cette date. Le P. Pruvost s'en est aperçu (p. 83, n. 2) ; mais plutôt que de rejeter franchement le témoignage tardif du *Catalogus*, il propose une solution qui ne tient pas debout : faire mourir Foulques en 1107 ! Mais on n'a pas encore remarqué qu'un abbé de Bergues, *Elmenger*, souscrit une charte originale, encore inédite, de l'évêque de Térouanne, Jean de Warneton, pour Saint-Amé de Douai, le 21 octobre 1103 (LILLE, *Archives départementales du Nord*, 1 G 599, pièce 3019). Faut-il admettre que deux abbés Ermenger se sont succédés à Bergues, ou faut-il donner raison au *Catalogus* ? Après tout, il n'est pas impossible — mais tout de même difficile à accepter ! — que ce soient les moines de Bergues qui se soient trompés en inscrivant leur abbé Ermenger sur le *rotulus* de 1097 : de bonne foi, ils l'auraient cru mort, alors qu'il s'était seulement enfoncé dans un parfait silence... Je ne puis que signaler ce petit problème, qui me paraît insoluble. De toute manière, aucune hésitation n'est permise en ce qui concerne Englebert : ce dernier était mort avant 1097. Nous inclinerions à placer son décès après 1094, c'est-à-dire après la donation dont il a été question ci-dessus ; cela, pour des raisons qui apparaîtront plus loin.

[36] L. DELISLE, *Rouleaux des morts du IX^e au XV^e siècle*, (Paris, 1866) p. 141 ; A. PRUVOST, *Chronique et cartulaire...*, I, p. 83.

[37] Le nécrologe de Saint-Winnoc, dans une copie du XVIII^e siècle, était encore signalé vers 1900. On ne sait ce qu'il est devenu. Celui de Saint-Bertin n'existe plus.

Drogon était déjà un vieillard aux pas hésitants [38], lorsqu'il fut appelé à Ghistelles pour enquêter sur la vie et la mort d'une jeune femme de cet endroit, étranglée sur l'ordre de son mari. L'affaire avait fait quelque bruit, étant donnée surtout la qualité de la victime et celle de son meurtrier, *potens, altus progenie et opibus*. Drogon vint sur place, interrogea des témoins et envoya son rapport à l'évêque de Tournai. Il joua ainsi un rôle dans la canonisation de sainte Godelieve.

Assista-t-il à l'élévation de ses restes? Son abbé, Englebert, y fut présent [39]. Ce dernier était-il accompagné de son moine? C'est possible, mais il est étrange que Drogon n'ait pas souscrit le procès-verbal de la cérémonie, qui est conservé. Feu Mgr C. Callewaert avait cru y lire son nom : *Drogo diaconus* [40]. Mais notre Drogon était depuis longtemps prêtre ; de plus, il était moine : la pièce aurait donc dû porter *Drogo monachus et presbyter*, s'il y avait été question de l'hagiographe. On peut penser que Drogon, déjà âgé, aura voulu s'épargner un second voyage à Ghistelles.

Peut-être a-t-on déjà posé la question : pourquoi est-ce Drogon qui a été invité à rédiger la *Vita Godeliph*?

A première vue, le choix est étonnant : il y a un scriptorium à Bruges, celui de Saint-Donatien ; les moines de Bergues ne possèdent aucun domaine dans cette partie du comté, aucun *altare* [41]. Comment en est-on arrivé à penser à Drogon? Faut-il croire que sa renommée s'étendait si loin en dehors

[38] « Mihi super mea consideratione consulas meque labentem pedibus tua dulci ope sustineas », V.G., Prol. Ce *labentem pedibus* est, me semble-t-il, plus qu'une métaphore que Drogon utilise pour s'excuser de ses insuffisances : il s'oppose aux *firmis gressibus* de l' H.T. § 4 et 48.

[39] C. Callewaert, *Les reliques de Ste Godelive à Ghistelles et leurs authentiques*, dans *Annales de la Société d'Emulation de Bruges*, LVIII, 1908, p. 76-77. (Il y a pas mal d'inexactitudes dans le commentaire).

[40] *Ibidem*, p. 82.

[41] Les possessions de l'abbaye, de Bergues-Saint-Winnoc sont énumérées dans une charte du comte Charles-le Bon de 1121, F. Vercauteren, *Actes des comtes de Flandre*, (Bruxelles, 1937) p. 236-240, n° 105 ; le domaine ecclésiastique est analysé dans la bulle de Pascal II (J.L. 6138a) de 1107, A. Pruvost, *Chronique et cartulaire...*, I, p. 86-87.

des limites de la châtellenie de Bergues? Il n'était certes pas le meilleur écrivain de son temps. C'était Saint-Pierre de Gand qui brillait alors en Flandre par le nombre et le talent de ses écrivains [42]. Les moines de Bergues, eux-mêmes, s'étaient adressés à un moine du Mont-Blandin pour réécrire la *Vita* de leur saint patron [43]. Pourquoi donc, en 1084, était-on allé frapper à la porte de l'abbaye de Bergues? et qui est-ce qui en a pris l'initiative?

La clef de cette énigme doit être cherchée, croyons-nous, dans l'origine de l'abbé de Saint-Winnoc, ou du moins de sa famille.

Cet abbé, c'est alors Englebert, dont on vient de parler. Il était, assure le chroniqueur de Saint-Bertin, *vir alte nobilitatis secundum seculum* [44]. Le *Catalogus reverendorum abbatum monasterii Sancti Winnoci*, qui ne date, il est vrai, que du XVI^e^ siècle, mais qui paraît se faire l'écho d'une tradition plus ancienne, précise : *ut dictum est, Balduini Barbati Flandriae comitis ex filia nepos.* Précision dérisoire, car comment traduire ce texte? « Neveu de Baudouin IV par une fille »? Englebert serait alors son petit-fils, pas son neveu. Faut-il traduire : « descendant de Baudouin IV par une de ses filles »? Je ne pense pas que *nepos* ait encore, au XVI^e^ siècle, cette signification ancienne [45].

Retenons qu'Englebert était de grande noblesse et apparenté au comte de Flandre. On se rappelle aussitôt — et ça a été sans doute le réflexe de l'historien du *Catalogus* — le don princier que les moines de Bergues recueillirent en 1094 de Raoul d'Alost, camérier de Flandre : une terre située

[42] « Ecclesia Sancti Petri jamdudum tam regulari districtum quam liberalium artium nobilitat eruditione », SIMON, *Gesta abbatum Sithiensium*, M.G.H., *Scriptores*, XIII, p. 655 ; de l'abbé Folcard de Saint-Pierre, l'auteur de la *Vita Bertulphi* écrit : « ille autem disciplinis non mediocriter instructus ecclesiasticis », M.G.H., *Scriptores*, XV, p. 633.

[43] Suivant la thèse que j'ai exposée dans la *Revue du Nord*, LII, 1970, p. 133.

[44] SIMON, *Gesta abbatum Sithiensium*, M.G.H., *Scriptores*, XII, p. 000.

[45] Une fille illégitime, suggérera-t-on... Mais alors le chroniqueur de Saint-Bertin aurait-il encore osé soutenir qu'Englebert était *alte nobilitatis*? La bâtardise exclut la noblesse...

à Terstrep (Ostende) et un troupeau de cent brebis, *pro remedio animarum parentum meorum Radulphi et Gille* [46]. *Gilla* ou *Gisla* de Luxembourg, la mère du camérier, est la belle sœur de Baudouin IV, la sœur de la comtesse Ogive de Flandre [47] : c'est presque certainement la mère de l'abbé Englebert. Baudouin Ier de Gand, avoué de Saint-Pierre, seigneur d'Alost, de Waas, de Tronchiennes et de Ruislede, serait alors son frère ; une de ses sœurs aurait épousé Englebert IV, chef de la Maison de Petegem-Cysoing [48]. L'abbé de Bergues serait ainsi apparenté à Conon, seigneur d'Eine-Oudenbourg, dont les domaines couvraient tout le Nord de la Flandre. Bertulf de Ghistelles, l'époux de Godelieve, ne peut être étranger à ce clan, dont les terres enserrent les siennes.

Si cette hypothèse est exacte — et nous croyons qu'elle est plus qu'une hypothèse ! — elle jette un jour singulier sur l'événement du 30 juillet 1084. N'oublions pas que c'est Radbod, oncle de Conon d'Oudenburg, qui élève les restes de Ste Godelieve. Le seul abbé qui assiste à la cérémonie est celui de Bergues, que rien d'autre ne peut avoir appelé à Ghistelles sinon des relations de famille. Le choix de Drogon n'est plus l'effet du hasard ou des caprices de la renommée littéraire. Quand ce moine assure qu'il a pris la plume *creberrima adhortatione multorum fidelium* [48], on voit tout de

[46] A. PRUVOST, *Chronique et cartulaire...*, I, p. 79-80.

[47] L. VANDERKINDERE, *La formation territoriale des principautés belges au moyen âge*, I, Bruxelles, 1902, p. 114, 296-298. Si, comme nous le pensons, l'abbé Englebert de Bergues appartient à la Maison d'Alost, on doit pouvoir retrouver le prénom *Ingelbertus* dans cette famille. A.C.F. KOCH, *Het land tussen Schelde en Dender vóór de inlijving bij Vlaanderen*, dans *Handel. Geschieden Oudheidk. Kring Oudenaarde*, XII, 1956, p. 56 et n. 30, inscrit un Englebert, avoué de Saint-Pierre de Gand, parmi les ancêtres de la Maison d'Alost. E. WARLOP, *De Vlaamse adel...*, I, p. 45-46, rejette, il est vrai, cette thèse. Mais ses raisons sont-elles suffisantes ?

[48] On notera le superlatif ; la formule *crebra adhortatione* est déjà présente dans l'*Epistola Drogonis ad Rumoldem abbatem*, H.T., § 1. Dans le Prologue du L.M., on trouve : *crebro adhortatu*. Lorsque Godelieve refuse de mourir ou de disparaître, Bertulf s'agite : *Coepit... crebra agitatione conturbari*, V.G., § 9.

suite à quoi il pense : c'est une façon discrète de dire qu'il a travaillé sur les instances d'un groupe social nettement déterminé, d'une puissante famille qui a pris en charge la glorification posthume de Godelieve.

De ce clan fait donc partie l'évêque Radbod. Quelle part a-t-il prise dans cette affaire ? Est-ce seulement comme évêque qu'il prête son concours, qu'il reçoit l'hommage du travail de l'hagiographe ?

On s'aperçoit que Drogon fait en quelque sorte appel à la collaboration du prélat : « Attamen, venerabilis pater, antequam a multis legantur, primum tu ipse, qualiacumque sunt, haec nostra lectita, superflua recide, minus lucentibus viam orationis adauge, quo tua opera clareant quae quaerunt ut amplius luceant » (Prologue).

C'est un souci constant, chez Drogon, de soumettre ses travaux à la révision des autorités [49]. Mais est-ce simple convention littéraire ?

A regarder les choses de plus près, on s'aperçoit que la collaboration de Radbod, ou tout au moins des membres de sa curie, a été bien réelle. Lorsque Drogon affirme qu'il s'est informé auprès de témoins encore en vie, on peut tenir pour certain qu'il ne s'est pas contenté de la chronique locale d'un bourg de Flandre [50] ; il a consulté des gens en place. Cela apparaît clairement dans un des épisodes de la *Vita* où Radbod est directement mis en cause : le « procès » de Godelieve (§ 6).

Accablée par les persécutions de son mari et de la plus grande partie des *membres* de sa famille [51], Godelieve s'enfuit

[49] Ainsi dans le Prologue de la V.O., dans l'*Epistola ad Rumoldem abbatem*, qui précède l'*Historia translationis*.

[50] Le § 8, et les paroles prophétiques de Godelieve, où le P. Coens retrouve, à bon droit, comme un écho du *Magnificat* (*Luc*, 1, 46-53), remonte, semble-t-il, au rapport d'un moine, qui aurait eu une conversation hautement édifiante avec la future martyre. Sur ce moine voir plus loin, p. 246.

[51] Autre précision à noter : « Talibus injuriis sui mariti sive multis vel maximis totius suae familiae cogitur fugere... », le *sive* a ici le sens, fréquent au moyen âge, de *et* ; *vel* garderait alors celui d'une alternative : « Ces persécutions de son mari et de plusieurs, voire de la plupart des membres de sa famille contraignent Godelieve à la fuite, etc. » Drogon ne laisserait pas entendre qu'il y avait une ou quelques

à pied chez ses parents [52] et leur fait le récit de tout ce qu'elle a eu à endurer à Ghistelles. Son père, ému de compassion, lui offre tout d'abord un abri chez lui, jusqu'à ce ce que des conseils autorisés lui aient fait valoir l'opportunité de soumettre le cas à la justice du « marquis Baudouin » [53].

De quel « marquis Baudouin » s'agit-il ici? Il ne faut pas demander à Drogon des précisions de temps et de lieu [54]. Trois Baudouin se sont succédés de 988 à 1070. Mais on peut écarter Baudouin IV (988-1035), et sans doute aussi Baudouin V, dit de Lille (+ 1067) pour retenir Baudouin VI (+ 1070). Quant à l'évêque « du lieu » [55], l'éloge discret qui accompagne son évocation ne laisse guère de doute sur son identification : c'est ce même Radbod à qui Drogon envoie son travail.

Quoiqu'il en soit, le marquis Baudouin, mis au courant des malheurs de Godelieve, invite son père à porter sa plainte d'abord à l'évêque [56]. Il le fait en des termes qu'on a souvent

exceptions, s'il n'avait pas eu présente à l'esprit la composition exacte du clan de Bertulf. Il y a d'autres personnes à côté de Bertulf que l'affreuse belle-mère Iselinde !

[52] Remarquons que le chemin de Ghistelles à Boulogne passe presque nécessairement par Bergues, voir l'*Adventus sanctorum Wandregisili, Ansberti et Vulframni in Monte rite vocato Blandinium*, dans *Acta Sanctorum*, juillet V, p. 299, 39. Godelieve aurait-elle eu alors quelque contact avec les moines de Saint-Winnoc?

[53] « Tum denique pater infortunio compatiens natae, aliquamdiu secum locum habitandi dedit, donec sanctiori consilio ventilaret utiliorem rem quae maxime suae causae foret honori ipsiusque natae satius utilitati », V.G., § 6.

[54] On a déjà relevé « la pénurie et le manque de précision des données chronologiques » et l'on s'est étonné « que le nom de Ghistelles où le drame se déroula, n'apparaisse pas une seule fois dans le récit de Drogon », M. COENS, *La vie ancienne de sainte Godelive de Ghistelles*, p. 118.

[55] « Quippe qui prudentia pollebat paratusque erat omni mortali in cunctae necessitudinis causa consulere », V.G., § 6. Radbod a été évêque de Noyon et de Tournai de 1068 à 1098. C'est ce qui invite à placer cet épisode sous le principat de Baudouin VI (I^er^ septembre 1067 au 17 juillet 1070). — Au cours du Colloque, on a fait valoir, il est vrai, de sérieuses objections contre cette double identification. Elles n'ébranlent pas le fonds de notre argumentation : Drogon a été documenté par la curie tournaisienne.

[56] « Ille vero ad episcopum in cujus diocesi idem Bertolfus degebat hunc mittit », V.G., § 6.

relevés pour le ton nettement « grégorien » qu'ils rendent : « Episcopi est, inquit, christianitatem regere, tum si qua sunt extra viam sancti ordinis corrigere ; meum vero habetur in his quae per se superare non quit hunc ipsum adjuvare ». Assurément, c'est le point de vue de l'évêque qui est défendu ici, non celui du comte.

Mais il y a plus. On peut admettre, sans trop de difficulté, qu'un narrateur intelligent ait reconstitué la conversation des parents de Godelieve avec le comte de Flandre ; il ne peut pas avoir été jusqu'à imaginer les conseils qui leur ont été donnés. Ce détail ne trouve pas sa place dans un conte ou un récit populaire, mais bien dans la relation d'un administrateur, d'un juriste, d'un évêque habitué à apprécier une conduite avisée. Le récit du « procès » de Godelieve, Drogon le tient à n'en pas douter de Radbod lui-même ou d'un membre de son entourage. Il le reproduit si exactement qu'il ne craint pas de le mettre sous les yeux du prélat.

Mais quel intérêt, se demandera-t-on, pouvait avoir l'évêque, ses neveux d'Eine-Oudenbourg ou l'abbé de Bergues à faire reconnaître l'héroïcité des vertus de la victime de ce Bertulf, qui était peut-être un de leurs parents, en tout cas un membre de leur caste ? [57]. N'eût-il pas mieux valu vouer cette lamentable affaire à un oubli perpétuel ?

Peut-être n'était-ce plus possible. Le meurtre de l'aimable jeune femme paraît avoir suscité l'indignation populaire [58]. Faire de Godelieve une sainte, ce n'était pas seulement détourner le courroux divin, mais, d'une certaine manière, rendre des comptes à l'opinion publique, désavouer sans hésitation la lâcheté d'un dévoyé et laver d'une tâche la

[57] Bertulf semble avoir appartenu à la première famille des châtelains de Bruges, la seule où le nom se retrouve et jouit d'un tel prestige que les Erembaud se l'approprieront (le prévôt Bertulf en 1127 !) ; voir E. WARLOP, *De Vlaamse adel vóór* 1300, II, tableau 39.

[58] La propagande de l'Église, soutenue par les comtes, pour diminuer la violence et établir la Paix de Dieu avait sans doute sensibilisé les esprits. Quoiqu'il en soit, Drogon se montre extrêmement discret sur les répercussions causées par le meurtre de la jeune femme. La seule remarque qu'il se permette, est l'imprécation de la V.G. § 10 : « O infectum omni malitia pectus, etc. », qui se termine par un lourd sous-entendu : « Habebitur par poena (celle du traître Juda), aequum pondus tibi in proprio scelere ».

secularis fama [59] d'un clan dont les membres comptaient parmi les *primates Flandriae.*

Ajoutons, pour terminer, que cette hypothèse n'explique pas seulement l'intervention de Drogon à Ghistelles, elle éclaire encore, d'une manière inattendue, la légende — ou la tradition ? — selon laquelle c'est à Bergues que Bertulf pénitent est allé terminer ses jours, sous la protection de l'abbé Englebert d'Alost.

III. La Physionomie Morale de Drogon

Si on connaît peu de chose de la vie de Drogon, on a moins de difficulté à se représenter l'homme qu'il était, avec sa physionomie morale.

Drogon est un vrai Flamand de la Flandre maritime. Il en a les qualités et les défauts : une extraordinaire vitalité, un robuste bon sens, une certaine rusticité, un optimisme imperturbable, le goût des détails concrets, une bonne dose d'humour. Il est peu porté aux spéculations[1], mais il a un

[59] « Quin(...) non saecularis fama illius feram mentem mitigaret », V.G., § 7.

[1] Voir L.M., Prologue, au sujet de la *Providentia omnipotentis Dei*, qu'il est dangereux de vouloir scruter. « Magisque invisibilis bonitas (Dei) ammirando laudanda est quam super ea disputandum ; quin humana fragilitas id quidem postulat », L.M. § 10 ; « Providentia Dei omnipotentis incomprehensibilis habetur ; et idcirco magis ipsam mirando laudari quam inquisitum iri ab ullo mortalium ratum tenetur, ne inde dispendium patiatur humana fragilitas, unde valet acquiri mentibus virtutum sedulatis », L.M. § 30. Drogon n'ignore cependant pas la *philosophia saecularis*, à laquelle il oppose la *vera philosophia*, H.T. § 4. Mais la *praxis* chrétienne, l'amour du prochain doit l'emporter sur toutes les recherches intellectuelles : « Hunc itaque cunctis mortalium studiis praefecimus », H.T. § 4. — Une dernière relecture des *opera Drogonis* m'a rendu plus attentif à quelques passages qui semblent trahir une certaine familiarité avec la pensée stoïcienne (cfr. : « Sed nullo modo elementa mundi quiescunt », H.T. § 21) : est-elle la *philosophia saecularis* présente à l'esprit de notre auteur ? Le problème mériterait un examen systématique. — On verra également ce qui est dit plus loin, p. 327, de l'importance que

sens religieux et moral très vif[2]; il est bon, compatissant et se laisse facilement émouvoir.

La vitalité est peut-être le trait le plus frappant de son caractère. Drogon a la passion du bruit et du mouvement. Sans doute a-t-il été formé à cette gravité monastique, qui est, ou qui devrait être, une caractéristique du moine bénédictin. Mais il faut avouer que cela ne perce guère dans ses écrits; nous avons déjà fait allusion à cette étonnante exclamation, saluant avec enthousiasme le roi David : « Voilà venir David, le célèbre cithariste, voilà accourir l'excellent roi! Le voilà donc frappant la cithare devant l'arche du Seigneur; il saute, il gambade tout nu, il se promène sur la tête »[4]. Regrets de ne pouvoir imiter les gymnopédies du prophète en transes?

Drogon est le type même de l'extraverti, absolument sans complexes. Il aime le bruit, la joie, le mouvement. Bon et compatissant, il est d'un optimisme à toute épreuve. Voyons ceci de plus près :

a) *Le mouvement.* — Tout le monde autour de Drogon s'agite, court, se bouscule[5]. Les regards eux-mêmes, sans cesse mobiles, se posent ici et là[6]. On remarque, sous sa plume, la fréquence des verbes *properare*[7], *festinare*[8], *ac-*

l'auteur attache à la *meditatio boni assidua* et la *lectio divina.* Drogon n'est pas tant anti-intellectualiste que moralisateur.

[2] Voici le portrait du moine idéal qu'il trace, *per transennam* « Testor... et scisse et vidisse me monachos exercitatos dote summae pudicitiae, studio bonae voluntatis praeditos in summa virtutum resistendi quibusque bono contrariis... », V.G. § 8. On pourrait multiplier les textes.

[3] *Regula S. Benedicti,* en particulier les chap. VII (le deuxième degré d'humilité) et XII.

[4] « Huc, huc David caelestis cytharista veniat, huc rex egregius properet. Hic namque ante arcam Domini cytharam percutit, saltat, nudus jocatur, inversum obambulat... », V.G. § 14.

[5] Les bousculades sont fréquentes dans l'œuvre de Drogon, voir H.T., § 55 et 57; L.M. § 1, 4, 24.

[6] Hac illacque dispicere, H.T. § 16; hac illacque circumspicere, H.T. § 53; hac illacque ingentia saxa cernere erat, L.M. § 28. L'expression *hac illacque,* fréquente chez Drogon, revient encore en H.T. § 20, 54 et dans le L.M. § 8, 8, 21, 29.

[7] V.O. § 14, 25; L.M. § 4, 6; H.T. § 4, 11, 52, 57.

[8] L.M. § 4, 10, 19, 23, 25; H.T. § 12, 55, 57, 60, 67, 71, 71; (*festina surrexit,* H.T. § 71; *festinus,* L.M. § 18,23); V.G. § 12. Même

celerare [9], *currere* [10], *discurrere* [11], *concurrere* [12], *cursitare* [13]. Oui, vraiment, c'est une *mira velocitas*, pour reprendre un de ses mots [14].

La vieille comtesse Adèle, elle-même, lorsque la curiosité la pique, *festina advolat*, malgré sa dignité de fille de roi [14]. Les paralytiques guéris ne se contentent pas de marcher : ils sautent, ils brandissent leur civière dans un élan de joyeuse exultation [15]. Le public, lui, danse : quand les parents de la petite infirme de Bergues reviennent de l'église et trouvent leur enfant guérie, ils se mettent à danser, *exultant magno tripudio* [16]. C'est également *cum maximo tripudio* que les Brugeois reçoivent la visite de Ste Lewinne [17]. Les moines, eux, ont à se contenter d'un *tripudium* spirituel [17 bis].

Cette vivacité correspond sans doute à une disposition spirituelle et morale de notre auteur : son *alacritas cordis* [17 ter], son *ardor mentis* [18], la violence de ses désirs, qui s'allie, dans

dans la *Vita Godeliph*, œuvre d'un vieillard et histoire d'une âme humble et recueillie, toute abandonnée à la bonne volonté de son Créateur, deux passages expriment l'impatience : 1° Voyant qu'il ne peut arriver à bout de Godelieve par la faim, Bertulf est saisi d'une *creba agitatione* (cfr. plus loin : *His exagitatur furiis...*) ; 2° les deux meurtriers, Lambert et Hacca, qui viennent chercher Godelieve, la bousculent un peu : « Surge, inquiunt, Domina ; ...eia, surge, accelera ; ne tibi sis tuae utilitatis dispendio », V.G. § 11.

[9] H.T. § 11, 62 ; V.G. § 11 ; L.M. § 6.

[10] L.M. § 10 ; H.T. § 48, 54, 71.

[11] L.M. § 4, 8, 19, 29 ; H.T. § 20.

[12] L.M. § 24 ; H.T. § 47, 54 ; V.G. § 17. (« Velociter vero concursus eorum fuit... », H.T. § 57).

[13] H.T. § 54.

[14] L.M. § 12, 25 ; H.T. § 71.

[14] L.M., § 5.

[15] H.T., § 54, 59.

[16] H.T., § 67.

[17] H.T., § 61 ; cfr. L.M., § 4.

[17 bis] H.T., § 36.

[17 ter] H.T., § 35.

[18] H.T., § 20. Une *piae religionis ardor* pousse les gens de Bergues à pérégriner à Rome, H.T., § 69. Même comme écrivain, Drogon est soutenu par son *ardor mentis*. S'il achève le soir le premier livre de ses *miracula*, c'est afin que « post quietem nos promptiores paratioresque secundo labori reddet (nox) », L.M., § 6.

son esprit, avec cette *bona voluntas* qu'il réclame de chacun [19]. L'œuvre de Drogon trahit une âme fervente, étrangère à la torpeur [20].

b) *Le bruit.* — Les miracles de Drogon sont généralement bruyants. Les gens parlent haut, se lamentent, s'exclament, crient leur admiration. Même des jeunes filles comme Malvera poussent de profonds soupirs, se frappent la poitrine en gémissant [21]. Une pauvre veuve émet de tels soupirs, de tels gémissements, de tels cris, qu'elle se fait rappeler à l'ordre par un domestique irrité, un certain Léodulf, bien connu du narrateur [22].

Un jour, un parricide accourt d'Aquitaine, les bras enserrés par des cercles de fer. Après une prière ardente devant la châsse de S. Winnoc, accompagnée de soupirs et de larmes, le pénitent lève les bras au ciel. Miracle ! les fers se rompent et tombent à terre. Mais avec quel fracas ! « Longe repulsum fecit sonitum, adeo ut astantibus id signi sonitus pavori haberetur » [23].

Un vendredi saint, le comte Baudouin passe par le chœur de l'abbatiale en construction. Il est *territus sonitu et fragore lignorum.* Que se passe-t-il ? Tout simplement un maçon qui vient de tomber des échafaudages. Mais ce n'est rien : grâce à S. Winnoc, il en est quitte pour la peur [24].

Et que dire alors de certaines guérisons ! Un jeune garçon tout contrefait est miraculeusement guéri le samedi de la Pentecôte, lors de la procession annuelle avec les reliques de S. Winnoc. Tandis qu'il prie, voilà ses membres qui se détendent ; les nerfs en se dénouant émettent un *sonitus*, plutôt un *crepitus* ; le patient pousse un *ululatus* [25].

[19] V.G., § 5 et 8 ; H.T. § 47.

[20] L'exemple de la vie d'un saint, comme le roi Oswald, doit nous tirer de la torpeur spirituelle : « Nam torpens animus hinc, unde evigilet, habet ; hinc, unde sese a torpore excutiat, tenet... », V.O., Prologue, § 1.

[21] L.M., § 1.

[22] L.M., § 6 ; on retrouve ce Léodulf, sous un jour plus édifiant, dans H.T., § 40.

[23] L.M., § 17 ; voir ci-dessus, la communication de H. PLATELLE, *La violence et ses remèdes en Flandre au XI^e siècle*, p. 101.

[24] L.M., § 27.

[25] L.M., § 9. Drogon affectionne le terme *sonitus* ; il emploie

Pour la guérison du jeune paralytique secouru par le portier Leofridus, c'est encore pis : sentant la vie couler à nouveau dans ses membres inanimés, le garçon, sans doute effrayé, pousse des cris si terribles qu'on les eût pris pour des rugissements [26].

Drogon s'amuse-t-il un peu ? On peut le croire. Voici un vieillard de Bergues, qu'il doit aussi connaître, puisqu'il se rappelle son nom : *Isquinus*. C'est un aveugle. Il est venu prier une nuit au moûtier. Au moment où les moines achèvent matines, Isquinus tombe à terre. Comme il est de grande taille, cela fait beaucoup de tapage : *cadendo magnum sonitum reddidit* [27].

Écoutons maintenant les orgues de la tempête. Du sang de marin coule dans les veines de ce fils de la plaine maritime [28]. La description qu'il a laissée du voyage de son confrère Balger en Angleterre est bruissante du chant des matelots [29], du fracas des vagues lorsque la tempête se lève, du claquement des voiles lorsque le vent vient soudain les gonfler. La tempête fait mugir les forêts, arrache les toits aux demeures des mortels, prosterne le peuple dans la terreur [30].

Drogon a donc les oreilles aussi ouvertes que les yeux. Sans doute ouvrait-il aussi facilement la bouche pour manger. On n'ira pas jusqu'à en faire un goinfre, mais il est intéressant de noter la place que prennent, dans son œuvre, les nécessités de l'alimentation.

parfois *crepitus* ou *fragor*, mais jamais *strepitus*, que l'on rencontre si souvent dans la littérature de son temps. *Sonitus* est sans doute une indication pour son oreille de musicien.

[26] L.M., § 7.

[27] L.M., § 9.

[28] Je n'ai pas besoin de rappeler l'importance de la flotte flamande au moyen âge et le rôle qu'elle a joué dans l'invasion de l'Angleterre par Guillaume le Conquérant ; il vient à nouveau d'être évoqué par J. LAPORTE, *Les opérations navales en Manche et mer du Nord pendant l'année* 1066, dans les *Annales de Normandie*, XVII, 1967, p. 3-42.

[29] « Interim navis suis armamentis fertur, coris agentibus ducitur », H.T., § 10 ; « Modo etiam celeuma canunt nautae », H.T., § 25.

[30] « Quiescunt cuncta viventia terris, aequore, silvis. Sed nullo modo elementa quiescunt. Nam subito fragore intonat aether impulsus ventis, fragorem cadentes silvae, maria æolica rabie intumescunt, inquietantur mortales tectorum excidio, humiles populos sternit pavor », H.T., § 21 ; voir encore le § 10.

c) *Drogon et la faim.* — Bien curieuse à cet égard est l'histoire du jeune paralytique guéri par S. Winnoc. Son père est pauvre, mais il se prive du nécessaire pour nourrir son fils. Un jour, un doute le prend : l'enfant est-il vraiment incapable de marcher? Ses membres ne sont pas difformes : sa faiblesse serait-elle une feinte, la ruse d'une inconsciente paresse? Pour le forcer à se lever, le père use d'un stratagème : il dispose les mets et la boisson à petite distance du grabat. L'enfant reste à jeun jusqu'au soir, si bien que son père doit se rendre à l'évidence. Mais S. Winnoc apparaît la nuit au jeune paralytique et lui commande de se faire conduire à l'abbaye. Son père l'abandonne à la porte du monastère, où il demeure jusqu'à la fête des saints apôtres Pierre et Paul, et ce sera alors le miracle attendu. Drogon a soin de noter que l'enfant a été nourri par le portier nommé Letfridus [31].

L'H.T., et surtout le *Liber miraculorum* qui y fait suite, offrent plusieurs traits semblables. A peine débarqués en Angleterre, les marins font joyeuse ripaille avant de se coucher [31bis]. Au retour, les choses vont moins bien : à midi les voyageurs ont faim ; tout ce que le maître d'équipage a à leur offrir, c'est du pain ; et encore du pain sec, *dentibus iniquus*. Cela ne fait pas l'affaire du moine Balger, habitué à une meilleure chère. Il profite d'une escale pour acheter du poisson. Bien entendu, le navire lève l'ancre sans lui. Le voilà donc errant dans les ports d'Angleterre. Heureusement il y rencontre des *socii compatriotae*, des marchands flamands venus trafiquer sur l'île. Dans l'ombre de la nuit, on se salue, on s'embrasse, on boit ensemble et on partage les provisions [32].

[31] L.M., § 7.

[31] bis « Hic nautae fessi rerum corpora recreant, et tot tantaque discrimina laeti evasisse exultant. Verum post tanti gaudii epulas nox ruit, ac caelum terras, maria una involvit. Itur dormitum », H.T., § 11.

[32] « Sed dum se mutuo per umbras noctis recognovissent, invicem amicabili servitutis obsequio sibi student. Hic namque sibi amicissimum compellat, alter dilectum amicum salutat, alius consanguineum osculatur, illi pacis munus offertur. Invicem propinant quae habent pocula, tum communis fit omnibus coena», H.T., § 27.

Sainte Lewinne, amenée en Flandre au terme de ce voyage épique, ne va pas tarder à manifester sa compassion pour les affligés. Une jeune fille percluse, incapable de se déplacer, expérimentera ses bienfaits. Du même coup, nous connaîtrons son régime alimentaire. Le miracle se passe un vendredi-saint. Les parents se sont rendus à l'église. La voilà seule à la maison avec son petit frère. Celui-ci propose à sa sœur de se lever et de sortir. « Essayons toujours, dit le petit garçon, Ste Lewinne nous viendra en aide ! Mais voici, si elle nous exauce, je m'engage, moi, ma vie durant, à ne plus manger, le vendredi, ni fromage ni beurre ni œufs ni rien de semblable. Toi, de ton côté promets de ne plus manger de viande le vendredi ». La jeune fille retrouve l'usage de ses jambes. Un beau vendredi, le garçon se voit servir une ration de fromage et est obligé de dévoiler son vœu à sa mère [33].

Sans doute ne faut-il pas trop presser des notations de ce genre. Il n'en est pas moins curieux que le seul tourment que les persécuteurs de Ste Godelieve tentent d'infliger à la jeune femme, est de lui couper les vivres. C'est par la bouche qu'on veut en venir à bout. Mal nourrie, elle voit sa ration quotidienne diminuée de moitié sur l'ordre de Bertulf. Les voisins, il est vrai, finissent par s'en apercevoir [34] et ils lui apportent du pain, de la viande, du poisson *et omnia quae usui data sunt hominibus* [35]. Drogon vante la charité de Godelieve, sa miséricorde pour les pauvres. Le seul exemple qu'il donne est celui-ci : elle partageait sa maigre pitance avec les déshérités. Cela lui était d'autant plus méritoire, poursuit Drogon, qu'elle voyait ses domestiques ne manquer

[33] H.T., § 66-68.

[34] Drogon, dira-t-on, se contredit : nourrie par les voisins, Godelieve n'était plus tout à fait une affamée. Disons plutôt qu'il schématise pour rester plus près de la version populaire des faits. Le biographe bien informé note que Godelieve avait à peine de quoi se vêtir, pas assez pour faire sa lessive : « tum suae necessitudinis causae impendebantur in abluendis pannis in officio sui corporis », V.G., § 5 ; le conteur populaire la réduit à un seul repas par jour : « Utebatur vero ea solo pane cum sale et aqua semel in die », V.G § 4. Si on veut, un mélange de fiction et de vérité.

[35] V.G., § 5. On fera attention à ces derniers mots : toute nourriture est un don du Ciel. Il n'y a pas de trace de manichéisme chez Drogon, mais, chez lui, l'idée de Providence est toujours sous-jacente.

de rien ; elle-même devait se contenter de pain, de sel et d'eau [36]. Quand son mari eut donné l'ordre de réduire sa ration, elle n'en voulut pas moins continuer à pratiquer cette bonne œuvre : nourrir les affamés [37].

Après sa mort, le premier miracle qu'elle accomplit, c'est de multiplier la farine du boulanger qui avait fourni les pains qui devaient être distribués, selon l'usage, le jour de ses obsèques [38]. Toujours, d'une manière ou de l'autre, le souci des choses de la bouche [39] se trouve-t-il dans l'histoire ou chez l'hagiographe.

Je ne noircirai pas Drogon aux yeux de mes contemporains en ajoutant qu'il n'avait, me semble-t-il, qu'un penchant assez limité pour l'ascèse. Cette particularité de son caractère, qu'on appréciera comme on voudra, se lit en filigrane dans un épisode assez remarquable du L.M. : le récit de la guérison d'une jeune fille née aveugle, nommée Malguera.

L'épisode est remarquable parce qu'il a été raconté par trois auteurs différents : 1° l'auteur anonyme de la V.S., 2° l'hagiographe Drogon, 3° l'auteur anonyme d'un *sermo* du XI^e^ siècle, édité par W. Levison au t.V des *Scriptores rerum merovingicarum*, p. 758-786. On peut dater cet épisode [40] et comparer les trois récits. Un détail retient notre attention. Ayant retrouvé la vue, la jeune Malguera se voua à S. Winnoc et vécut encore plusieurs années, persévérant jusqu'à sa mort dans la prière et les austérités [41]. L'Anonyme exprime cela en quelques mots : « perpetuos

[36] Voir note précédente.

[37] V.G. § 4-5.

[38] V.G. § 12.

[39] J. LE GOFF, *La civilisation de l'occident médiéval*, p. 278 sv., a sans doute raison d'écrire : « L'occident médiéval est d'abord un univers de la faim ».

[40] Nous l'avons fait ci-dessus, p. 213, n. 18.

[41] La miraculée se donne, par reconnaissance, au saint, donc au monastère. C'est un des nombreux cas de « servage d'Église » (« sainteur », *vrijgewijde*) que P.C. BOEREN, *Etude sur les tributaires d'Eglise dans le comté de Flandre du IX^e^ au XIV^e^ siècle* (Amsterdam, 1935), n'a pas relevé, parce qu'il a négligé les sources hagiographiques, perdant du même coup l'occasion d'étudier les usages populaires et religieux qui donnent à cette institution juridique son visage humain, révélateur de la mentalité d'une époque.

viveret famulatus sancto vovit ; quosque vovit adeo exhibuit ut in obsequio sancti viri contritione carnis et spiritus senesceret et ad exitum vitae cursum ab hac intentione non reflecteret » [42]. Le *sermo* anonyme est encore plus précis ; Malguera a embrassé l'abstinence perpétuelle et a renoncé, comme les moines, au port des vêtements de lin : « devota a carnis se abstineret cybariis et nuda sui corporis de suavis lini vestibus nunquam protexit amplius » [43]. Drogon fait également allusion au vœu de la jeune fille, mais en termes moins émerveillés : « Tunc ibidem Deo sanctoque Winnoco piae devotionis obsequium spondet, promittit. Quae in eodem devotionis promisso, dum vixit, perseveranter permansit » (L.M. § Ier). Il est certes loin de blâmer la jeune fille, mais il n'insiste pas sur ses mortifications. Disons — ce ne sera sans doute pas fort s'aventurer — qu'il préfère nourrir les affamés plutôt que de jeûner.

d) *Le rire et l'ironie.* — Si cette « hantise de la faim » est chez Drogon, elle ne diminue en rien sa bonne humeur. Ami du bruit et du mouvement, il aime le rire et la plaisanterie : il y a chez lui un côté Tyl Uilenspiegel [44].

Le voyage de Balger est émaillé de traits caustiques, de dialogues burlesques. Le vieux prêtre (*vetulus* !), gardien du sanctuaire de Seaford, fait battre notre Balger en retraite [45]. Sur le navire, le *rusticus* qui veut envoyer les ossements de Ste Lewinne au fond de la mer, n'use pas d'un langage plus respectueux [46] ; les paroles que le moine adresse à la sainte

[42] AA.SS., novembre III, p. 274.

[43] Une enquête systématique sur cet usage serait souhaitable. Voyez quelques textes importants ; l'un relatif à la bataille de Cassel (1072) dans la *Flandria generosa*, M.G.H.SS., IX, p. 322, l'autre, un peu postérieur, dans HERIMAN DE TOURNAI, *De miraculis S. Mariae Laudunensis*, MIGNE, P.L., CLVI, col. 1001 ; d'autres références dans L. GOUGAUD, *Ermites et reclus. Études sur d'anciennes formes de vie religieuse* (Coll. « Moines et monastères », 5) (Ligugé, 1928), p. 94.

[44] Après O. HOLDER-EGGER, M.G.H., *Scriptores*, XV, p. 782, P. BAYART, *Les offices de S. Winnoc et de S. Oswald...*, p. 33, souligne à juste titre cet aspect du talent de Drogon : « humoriste à ses heures et malicieux à l'occasion... ».

[45] H.T. § 14-15.

[46] H.T. § 22.

pour lui reprocher de ne pas faire valoir les mérites qu'on lui prête si généreusement, sont aussi désinvoltes [47].

Ce penchant à la bouffonnerie, Drogon l'emprunte à la comédie antique. Directement ou indirectement (par un florilège), il a eu accès aux œuvres de Plaute et de Térence [48]. Des expressions comme *heus tu*, *vetulus* [49] sont caractéristiques à cet égard. Bien plus, il cite l'*Hecyra* de Térence : « Verum habetur cujusdam saecularis prudentiae dictum quod omnes socrus oderunt nurus » [50].

C'est dans cette perspective qu'il faut lire, me semble-t-il, les propos sarcastiques de la mère de Bertulf au sujet de la « corneille étrangère » ramenée par son fils du Boulonnais, quel que soit au demeurant le fondement historique des reproches adressés par Iselinde à son fils [51].

Comme tous les railleurs, Drogon paraît sensible à la moquerie, la *derisio*. A peine le *vetulus* de Seaford a-t-il haussé le ton, que Balger rougit : il a seulement voulu rire, proteste-t-il [52]. Une pauvre veuve, un peu bigotte, voisine d'une famille noble, affligée d'une fille sourde-muette, vient, de la part de Ste Lewinne, inviter les parents à conduire leur enfant

[47] H.T. § 52.

[48] Nous n'avons pas retrouvé de manuscrit de Plaute ou de Térence contemporain de Drogon parmi les manuscrits encore conservés de la bibliothèque de Saint-Bertin. Un manuscrit de Térence est cependant mentionné dans le catalogue, qui date de 1104 environ, E. LESNE, *Les livres, « scriptoria » et bibliothèques du commencement du VIII^e à la fin du XI^e siècle*, dans *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, IV, Lille, 1938, p. 234. Un Térence contemporain de Drogon était également présent à la bibliothèque de Saint-Pierre de Gand (aujourd'hui Bibliothèque univ. Leyde, ms. Lipsianus 26), abbaye dont les relations avec Saint-Bertin et Bergues-Saint-Winnoc sont connues, voir A. E. VERHULST, *L'activité et la calligraphie du Scriptorium de Saint-Pierre-au-Mont-Blandin*, dans *Scriptorium*, XI, 1957, p. 39 sv.

[49] H.T. § 12. La remarque m'en a été faite par mon confrère, le P. J.C. Guilbert, doyen de la Faculté des Lettres à l'Université de Lubumbashi.

[50] *Hecyra*, 201. Je dois l'identification de ce *dictum* à l'obligeance du Prof. Dr. M. Bernards.

[51] « Num, inquit, in tua patria, care fili, cornices haud poteras reperire, qui cornicem unam ab alia patria domum voluisti deferre? etc. », V.G. § 3.

[52] H.T. § 15.

auprès du tombeau de la sainte. La mère est prête à tenter l'expérience. « Pas question, rétorque le mari. Ne vois-tu pas que cette femme veut te prendre quelque argent? Et d'ailleurs, on rira bien chez les voisins : *si credimus hujus deceptioni, erimus omnibus derisioni*, nous serions la risée de tous » [53].

Une pauvre aveugle prie trop bruyamment auprès du tombeau de S. Winnoc. Un domestique de l'abbaye, un grossier personnage, Léodulf, l'apostrophe : « Tais-toi, vieille femme, et ne nous fais pas rire, si tu ne veux pas être toi-même objet de dérision » [54].

e) *La compassion.* — Mais Drogon a bon cœur. Si les gens qui l'entourent l'amusent parfois, il se laisse toucher par leurs misères, car il a le cœur sensible et pitoyable [55].

Lorsqu'il se rappelle la jeune Malvera qu'il a connue dans son enfance, *caeca nata*, il revit l'émotion que suscitait le spectacle de sa misère [56]. Même compassion pour les souffrances du paralytique de Leffingue, Baldredus. « On n'a jamais vu, disent les gens, une telle souffrance » [57]. Un jeune garçon, contrefait depuis sa naissance, est abandonné par son père à la porte du monastère. Lui aussi, les gens ne peuvent le voir sans être ému de compassion ; ils lui font des aumônes ; des moines s'efforcent de subvenir à ses besoins ; sans doute se privent-ils pour le faire ; mais ils sont « mûs de compassion » [58].

[53] H.T. § 72.

[54] L.M., § 6.

[55] Il y a aussi des gens qui ne réalisent pas la misère des autres, un égoïste comme Léodulf, par exemple, L.M. § 6. Enfin, Drogon connaît une mauvaise compassion, celle du père de Bertulf devant son fils embarrassé d'une femme qu'il s'est mis à haïr : « Jam enim et ipse pater compatiebatur filio, siquidem haec compassio potest dici, cumque suo nato eam obievat », V.G., § 4.

[56] L.M. § 1.

[57] « Numquam, inquiunt, hujusmodi fuit, nil tale usquam passus est... », H.T., § 54.

[58] « Multi mortalium misericordia moti, stipendia suggerebant. Nonnulli ex fratribus necessitudini illius quaedam impendebant. Unus erat qui magis aliis misericordia movebatur, qui usque pietate praesens aderat, qui amplius juvit cum tempus opportunum affuit », car il le porte à l'intérieur de l'église, L.M., § 8.

Un jeune ouvrier (*condicticius*) est tombé des échafaudages de l'église en construction. Il gît inanimé, *velut mortuus*. Revenu à lui, sa première pensée est pour sa mère : surtout qu'on n'aille pas lui faire le récit de son malheur ; sa peine serait trop grande [59]. La délicatesse du jeune homme arrache à notre hagiographe un couplet, cette fois un peu trop bien tourné [60].

Plus retenue, plus émue, est la sympathie qu'il montre pour la jeune femme de Bertulf. Godelieve, dans son infortune, est pleine de compassion pour les autres [61]. Son humble patience l'a rendue forte [62] ; c'est un front souriant qu'elle montre à ceux qui viennent la consoler. Sa consolation à elle, elle la trouve en Dieu [63].

Car si les hommes peuvent ainsi s'émouvoir au spectacle de la misère des autres, que sera-ce de Dieu?

f) *La bonté de Dieu.* — Drogon est bouleversé à la pensée de la bonté de Dieu [64], le *bonus conditor* [65], qui gouverne toute chose avec sagesse [66], le Dieu immense [67], dont la bonté est sans limites [68], et la Providence toujours présente [69] ;

[59] L.M., § 30.

[60] « O natura parens rerum, o amor connectens foedera, et utinam verus amor res mortalium connecteret, etc. », L.M., § 30.

[61] « Quinetiam optimae formae erat aspicienti, arridenti similis, et eam tibi laeto cerneres congaudere tibique maesto haud alia videretur quam compatiens », V.G., § 3.

[62] « Ejusmodi enim gratia sibi inerat, divina tribuente clementia, ut et quicumque sibi colloquebatur compateretur et gauderet ; compateretur indigne perpessam sive perpetientem, gauderet vero cum cerneret eam quasi superiorem adversa calcantem », V.G., § 8.

[63] « Cum autem infortunii asperitatem interdum aliqui in eam deflerent miseriis illius condulentes, divina repleta se ipsam solabatur. Laetam faciem arridensque os ostendebat, quia spiritus mentem ejus inhabitans hilarem semper reddebat », V.G., § 7.

[64] *Divina bonitas*, V.O., § 4 et 25 ; L.M., § 15 ; V.G., § 1 ; *invisibilis bonitas*, L.M., § 10 ; *Bonitas Dei.*

[65] *Optimus creator*, V.O., § 2 ; H.T., Prologue ; la *clementia pii conditoris*, V.O., § 42 (l'expression, il est vrai, est de Bède).

[66] L.M., Prologue.

[67] L.M., § 8.

[68] *Immensa bonitas*, H.T., § 24.

[69] L'*altitudo Providentiae*, H.T., H.T., § 49 et 60 ; la *provida dispensatio Omnipotentis Domini*, H.T., § 65 ; le *Providentia omnipotentis*, L.M., Prologue, 15, 21, 30 et 30 ; H.T., § 58 ; V.G., § 15, est

la *summa pietas*, qui choisit ses élus de toute éternité [70] ; le Dieu de toute compassion [71], dont les miséricordes sont variées et se manifestent d'une manière imprévisible [72]. Tous, aussi bien hommes que femmes, sont appelés à jouir de cette miséricorde [73] et il est doux d'y faire appel quand vient l'épreuve [74], de venir frapper à la « porte de miséricorde » [75]. Il est un temps tout désigné pour le faire [76] : c'est le temps de la Nativité, lorsque Dieu, « de riche qu'il était, s'est fait pauvre parmi nous, afin de nous enrichir de sa grâce » [77]. Encore que, dès qu'on l'invoque, « la

un thème constant de la spiritualité Drogonienne : « Quis enim sat quit probare verbis providentiam Omnipotentis », L.M., § 30.

[70] *Immensa bonitas*, H.T., § 24.

[71] « Deus totius pietatis, regemque omnis tenentem, cuncta videntem » L.M. § 1. Le *Deus totius pietatis* est une variation de notre hagiographe sur *Deus totius consolationis* de 2 Cor. I,3. — Sur *pietas* dans le sens de miséricorde divine, voir W. Dürig, *Pietas liturgica. Studien zur Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der Abendländischen Liturgie*, Ratisbonne, 1958, p. 207-219.

[72] « O quam diversae habentur Dei miserationes, quamque viae ipsius investigabiles », L.M., § 8.

[73] « Benignitas Omnipotentis augustique utrumque sexum ad suam misericordiam vocat... », V.G., § 1.

[74] « O Deus immensae, quam dulcis oratu tua pietas... », L.M., § 8.

[75] « Jam venerat tempus quo... crebro pulsanti ostium misericordiae aperiretur », L.M., § 5. — Il y a ici une allusion à *Luc*, XI, 5-13.

[76] Le miracle survient toujours en temps désigné par la Providence, voir par exemple le miracle du jeune homme contrefait, abandonné par son père à la porte du monastère, L.M., § 8 et 15.

[77] « Jam venerat tempus... ut et Domini adesset misericordia. Nam adveniente Nativitatis Salvatoris, qua nasci dignatus est ex utero Virginis... », L.M., § 5 ; « Forte providentia Dei tandem affuit, miseram hujusmodi affectam infortunio divina bonitas adjuvit. Nam nocte natalis Domini, cum sollemniter recoleretur ipsius Nativitatis altitudo... », L.M., § 15. Sur le mystère de la Nativité, cher à la piété de Drogon, voir l'H.T., § 49. — Il est frappant de voir la place que prend chez notre hagiographe, tout soucieux qu'il puisse être de promouvoir le culte de ses saints, les mystères du Christ : la Nativité, la Passion du Sauveur (L.M., § 17 ; H.T., § 66), la fête de Pâques (L.M., § 3, 9, 14) et l'Ascension du Seigneur, *quo vexilla ampli triumphi intulit caelis*, (L.M., § 19). Quant à la fête de la Pentecôte, elle tient une place exceptionnelle, car elle est liée à la procession annuelle de S. Winnoc, qui avait lieu le dimanche de l'octave, c'est-à-dire la fête de la Ste Trinité (L.M., § 1, 2, 4, 6, 8). Le mystère de la Ste Trinité, symbolisée par les trois saints protecteurs du monastère,

main admirable du Tout-puissant » soit prête à s'entrouvrir [78].

C'est parce que Dieu est si bon pour nous, que nous avons le devoir de l'être à notre tour : il n'y a pas de véritable amour de Dieu sans un amour efficace du prochain, vérité éternelle sur laquelle Drogon revient sans se lasser [79]. Le terme de la vraie sagesse, de la *vera philosophia*, est celui-ci : « grandir dans l'amour de Dieu et du prochain » [80]. En un mot encore : « La vie parfaite se résume en la méditation assidue du bien [81], l'amour vrai de Dieu et du prochain, sommet de toutes les vertus » [82].

Tel est aussi le secret du rayonnement de Godelieve : persévérer dans cette « bonne volonté » au milieu des outrages et des persécutions, bénir sans cesse ceux qui vous maudissent [83]

Winnoc, Lewinne et Oswald, est rappelé à plusieurs reprises (H.T., § 19, 35-36, 43, 66).

[78] O Omnipotentis mira manus, mira operatio in suis sibi famulantibus ! », H.T., § 31 ; cfr. « O fortis manus nimium, nimiumque praevalida Omnipotentis », H.T., § 56 ; « Dum operiretur manum propitiam Domini... », L.M., § 8.

[79] En particulier dans H.T., § 1 et 43.

[80] « Verum sui custos se despiciens, ceteros omnes probat ; proximum quemque uti necessarium suum colit, quinetiam Dei atque proximi amoris melioratione crescit », H.T., § 4. Cette charité, Drogon, avec délicatesse, l'attribue à l'évêque Radbod : « Caritatis enim singulare semen in eis regnat, quae quod cupit sibi sine dubio proximo suo optat », V.G., Prologue.

[81] « Id siquidem est vita justa : meditatio boni assidua, justa Dei ac proximi dilectio, omnium virtutum celsitudo », H.T., § 44. Il y a beaucoup à glaner, chez notre auteur, sur la pratique de la *lectio divina* ; voir par exemple, le Prologue du L.M. et le § 29, ou le Prologue de la V.O. ; voir également ce que l'auteur dit du rôle de la bibliothèque de son monastère, H.T., § 36.

[82] C'est la charité et l'amour de ses frères qui ont amené Drogon à écrire les *Miracula S. Winnoci*, L.M., Prologue.

[83] « O piae voluntatis affectus, o patientia una ac eadem perseverans in femina ! Eadem semper in contrariis perseveras ! Te maledicit sponsus tuus ; tu illum benedicis. Tibi hic invidet, tu ei et precibus et mente Deum concilias, si valeat bonus impio conciliari. Quin etiam tibi mortem optat, minatur ; tu, ut vivat, semper Deum oras », V.G., § 5. « Nonnullis maledicta ingerentibus cara Deo femina piis verbis obviabat et ne quidem malediceretur vir suus ancilla Dei prohibehat... Ita enim, ut audivi, apostolus praecipit : Benedicite persequentibus vos, benedicite et nolite maledicere, etc. », V.G., § 7.

seule manière d'attirer en soi la présence de Celui qui console de tout [84]. « Aussi tous l'aimaient-ils, et tous lui étaient favorables, même ceux qui ne la connaissaient que de nom. Et il n'y a pas à s'en étonner : Dieu donne à chacun de ses fidèles de l'aimer, de le vénérer, afin que la lumière rejoigne la lumière et se perde en elle » [85].

g) *La joie chez Drogon.* — Tout sensible qu'il soit aux misères des autres et compatissant de nature, Drogon n'en est pas pas moins un homme joyeux — on l'a déjà noté —, un caractère éminemment optimiste [86]. Comment en serait-il autrement chez un moine aussi pénétré de la bonté de Dieu, *optimus creator* ?

Son optimisme n'a rien de béat ou de vulgaire : il repose chez lui sur une conviction réfléchie, fondée sur la méditation des mystères de la création et de la rédemption. La Providence de Dieu, explique-t-il dans l'*Historia translationis*, a appelé de toute éternité, les élus à la gloire et à la joie [87] ; pour nous rendre plus facile les labeurs de la vie présente, elle nous promet une récompense abondante. Sans doute cette heureuse perspective est-elle en partie cachée depuis la chute

[84] « Divina gratia repleta se ipsam solabatur », V.G., § 7. Sur l'inhabitation de l'âme par la Trinité sainte, opérée dans la charité, Drogon s'est longuement expliqué dans l'H.T., § 43.

[85] C'est ainsi que nous comprenons le passage suivant, la finale du § 5, assez difficile à saisir, en particulier ce qui suit : « Nam dat Deus id quidem unicuique fideli suo ut bona pars mortalium eum diligat, veneretur, ut lumen lumini sic conveniat et conjungatur. Monstri autem simile foret si duo opposita sibi convenirent ». Ce passage est éclairé en partie par ce que l'auteur vient d'écrire quelques lignes plus haut : « Tu ei (Bertulf) et precibus et mente Deum concilias, si valeat bonus impio conciliari » ; quant à la *bona pars mortalium*, elle est l'équivalent de l'expression *nonnulli mortalium*, très fréquente chez Drogon, et signifie tout simplement : « les bons », par opposition aux « impies ».

[86] Drogon n'a rien d'un manichéen larvé. Cela apparaît déjà dans son vocabulaire : *optimus* revient plus de treize fois, soit comme adjectif, soit comme adverbe, dans la V.O., l'H.T. et la V.G. (le mot est absent du L.M.) : le créateur est *optimus*, le roi Oswald, l'évêque Radbod, le comte Baudouin, l'abbé Rumold le sont également ; Balger est un *bonus latro* (H.T. § 23).

[87] « Omnipotentis providentiae altitudo, ante omnia tempora mundi, sanctis sibi famulantibus praeordinavit summam invisibilis gloriae et gaudii claritatem, etc. », H.T. § 49.

de nos premiers parents, mais le Christ est venu dans la chair, *veniens in carnem*, pour la manifester à nouveau soit par la doctrine de son évangile, soit par la multitude des miracles. Les miracles n'ont d'autre sens que de raffermir la foi et le courage des fidèles, de leur faire comprendre que Dieu est venu renouveler (*innovare*) ce que la jalousie de l'Antique ennemi avait détruit, pour nous offrir à nouveau les joies du paradis [88].

Quant aux saints, ils sont les instruments de la Providence, les ministres de sa bonté ; leur rôle est de nous protéger, de nous réconforter [89]. De là ces miracles qui offrent aux fidèles, et pas seulement aux bénéficiaires, autant d'occasions de se réjouir, d'exulter, de manifester leur joie [90].

Cet optimisme n'a rien de forcé ni d'aveugle : Drogon a vu trop de souffrances pour ne pas savoir que c'est par la voie des tribulations que l'on accède à la gloire du règne de Dieu [91] et que la vie présente réclame une attitude virile [92]. Il loue Ste Lewinne de s'être formée toute jeune une âme trempée (*robur virile*) : elle ne s'est pas réjouie outre mesure dans la prospérité ; elle ne s'est pas non plus abandonnée devant l'épreuve [93].

[88] Le diable joue un rôle considérable dans les écrits de Drogon, comme d'ailleurs dans la théologie de l'époque. Par contre, il faut noter la place très réduite qu'y occupent les anges. A cet égard, Drogon est une exception dans la littérature monastique du XI^e siècle. Ce n'est que dans l'H.T. § 42, 46 et 50, que les esprits célestes font une timide apparition.

[89] H.T. § 22.

[90] Toute la gamme des verbes *gaudere* (H.T. § 19 ; 36, 42, 45, 45, 55, 58, 66, 71 ; L.M. § 3, 3, 6, 12 ; V.G. § 2, 3, 6), *laetare* (H.T. § 30, 36, 41, 72 ; L.M. § 24, 24), *exultare* (H.T. § 11, 19, 25, 30, 36, 51, 61, 67 ; L.M. § 1, 4, 10, 24), *laetificare* (H.T. § 8, 11, 36).

[91] « Benignitas Omnipotentis utrumque sexum ad suam misericordiam vocat et modo hunc per diversas tribulationum angustias ad suum regnum venire facit... », V.G. § 1.

[92] Par exemple la jeune vierge malade dont il est question un peu plus loin : « Fortis mens ac praecavens prudensque habetur », H.T. § 59.

[93] « Sane a primis carae pueritiae annis plena spiritus Dei sancta virgo ei ipsi placuit, quae... illius amoris dulcedine adeo adhaesit, ut nullo modo, nec in prosperis, nec in adversis semel susceptae instantiae cederet... », H.T. § 41.

Même aux prises avec la plus grande infortune, comme ce fut le cas de Godelieve, la promesse de tout ce que Dieu nous réserve dans l'au-delà doit encore nous transporter d'allégresse. Notre joie, nous devons la trouver dans la douceur de l'amour de Dieu [94], dans l'Esprit qui habite en nous [95]. C'est cette joie qui illuminait la figure de Godelieve [96] en butte aux persécutions quotidiennes et a mis sur ses lèvres les paroles de son *Magnificat* [97].

Dieu est certes l'auteur de la vie, *auctor vitae* [98], il n'en reste pas moins que la vie présente est fragile et périssable [99] ; pour d'aucuns, elle peut être dangereuse, car le péché rode autour de nous. Voilà pourquoi une jeune vierge, malade depuis trois ans, a demandé à Ste Lewinne de lui obtenir la guérison ou la mort, selon ce qu'elle estimerait être le

[94] « Illius amoris dulcedine adeo adhaesit, etc. », H.T. § 41. « Nam inter adversa Domino adhaesit, tota devotione ipsius amplectendo praecepta dilexit, quae dum ei ipsi famulabatur, ab ipso merito diligebatur », V.G. § 7.

[95] Sur le thème de l'inhabitation du Saint Esprit, voir en particulier H.T. § 43, 45 et 68 ; V.G. § 7 et 10 (ici, c'est plutôt la *gratia Dei* qui habite Godelieve). Il faut sans doute porter au compte de la mentalité grégorienne de notre auteur, cette insistance mise sur le rôle du Saint Esprit dans la sanctification des âmes.

[96] « Laetam faciem arridensque os ostendebat, quia spiritus mentem ejus inhabitans hilarem semper reddebat », V.G. § 7. — *Laeta facies, hilaris mens* ; on remarquera ces deux notations ; F. VERCAUTEREN, « *Avec le sourire...* », dans *Mélanges Rita Lejeune*, I, Gembloux, [1969], p. 45-56, a consacré à ce *topos* (et ici, c'est plus qu'un *topos* !) quelques pages d'une pénétrante finesse.

[97] « Non me infelicem quivis dicat, etc. », V.G. § 8. Le P.M. COENS, *La vie ancienne de Sainte Godelieve de Ghistelles*, p. 132, remarque, à propos de ce passage : « La parole a fort bien pu être prononcée. Est-ce Drogon qui en a fait comme un écho du *Magnificat* ? ». Le style de Drogon y est perceptible. Je relève le parallélisme suivant : « Quae hodie vitales aures carpunt », cfr « ad comparationem eorum qui hodie aere fruuntur », L.M. § 5.

[98] H.T. § 50.

[99] *Humana fragilitas*, L.M. § 10 et 30 ; *mortalis fragilitas*, L.M., Prol. ; *communis fragilitas*, L.M., Prol. ; *haec labilis fragilisque vita*, H.T. § 60 ; *meae fragilitatis adjutor*, V.G. § 5. On rapprochera ce thème — la fragilité de la vie présente — de la réponse de Ste Godelieve à ceux qui la plaignent : « Nam instabile est quicquid videmus, quicquid tenemus, quicquid nondum tenendo habere cupimus. Nam nec ipse homo permanet », V.G. § 8.

plus utile. Et quand la malade apprend que c'est la mort qui lui convient, elle réclame un bain, elle revêt ses plus beaux vêtements [100] et meurt avec des actions de grâces sur les lèvres. Cette vierge n'a pas fui la vie ; elle s'est remise à la providence et à Ste Lewinne du soin de lui ménager le sort le plus utile à son salut [101]. Ce curieux épisode de l' *Historia translationis* rend un son authentique. Le discours de la jeune malade est sans doute de Drogon ; le sens en est celui-ci : la guérison réclamée aux saints n'est pas toujours assurée ; la mort aussi peut être bonne, puisqu'elle conduit à la vie et au bonheur.

Spiritualité de moine, bien sûr ! et qui n'a rien de très original ; encore que l'accent soit personnel : un moine choisit les éléments de sa spiritualité d'après les tendances de son caractère, et celle-ci réagit à son tour sur le développement de ce caractère. Une spiritualité forte et simple, comme celle qu'on vient d'esquisser, mûrit celui qui l'a adoptée et en a vécu. Du jeune homme pétulant de la *Vitae S. Oswaldi* au vieillard sagace de la *Vita Godeliph*, Drogon a parcouru un long chemin qui l'a amené à mieux connaître le cœur humain et à y lire le travail de Dieu. Le moine de Bergues aurait-il pu comprendre l'humble soumission de Godelieve à la grâce qui l'épure, s'il n'avait été lui-même un homme de bonne volonté ?

La chance d'un saint ou d'une sainte est de trouver l'hagiographe à sa mesure. Godelieve a eu cette chance ; elle lui doit sans aucun doute une partie de sa popularité. Mais désormais, quelque peine qu'ils se donnent, jamais plus les historiens, à la recherche de la vraie figure de l'héroïne de Ghistelles, n'arriveront à démêler leurs deux personnalités.

IV. Drogon et les Femmes.

A la fin de sa vie, Drogon s'est donc vu appelé, *creberrima adhortatione multorum fidelium*, à écrire la vie d'une femme

[100] Drogon se garde bien de critiquer ce souci féminin de la toilette ; on le dira plus loin : il n'est pas misogyne !

[101] H.T. § 59-60.

mariée, qui n'était ni reine ni princesse. Le cas est si rare au moyen âge qu'il mérite qu'on s'y arrête.

Drogon était moine. A ce titre, il a certainement été mis en garde contre les femmes, ministres habituels des tentations de l'Antique ennemi. Cette misogynie était très vive à l'abbaye de Saint-Bertin, où il est probable qu'il a reçu une partie de sa formation cléricale [1].

Drogon n'est certes pas indemne de ces préjugés. Il lui arrive par moment de décocher quelques traits aux filles d'Ève ; elles sont changeantes par nature [2] ; elles se laissent facilement séduire par les vains plaisirs du monde [3]. Mais ce sont là des remarques générales, simples concessions aux opinions courantes puisées dans les écrits de S. Augustin ou de S. Jérôme [4]. Il ne le fait d'ailleurs — et c'est remarquable ! — que pour relever des exceptions, non pour donner des exemples de ces défauts.

[1] FOLCARD, *Miraculi S. Bertini*, dans MIGNE, *Patrologie latine*, 147, col. 1123 ; cfr. N. HUYGHEBAERT, *Les femmes laïques dans la vie religieuse des XI^e et XII^e siècles dans la province ecclésiastique de Reims*, dans *I laici nella* « societas christiana » *dei secoli XI et XII*, Actes du Congrès de la Mendola, août 1965, p. 349 et 350.

[2] Drogon admire la constance et la persévérance de Godelieve : « O patiencia una ac eadem perseverans in femina ! », V.G. § 5 ; cette patience est donc exceptionnelle chez les femmes. En effet, Virgile avait écrit : « Varium et mutabile semper femina » (*En.* IV, 569), appréciation misogyne dont l'aimable S. Jérôme n'a pas manqué de s'emparer.

[3] Ste Lewinne méprise, elle, les plaisirs du monde : « Dehinc adulta, major se, mente florentem mundum calcavit, Deum praeponens omnibus, quae oblectamento fore videntur, quibus genus hujusmodi mulierum mage nonnumquam illicitur », H.T. § 41.

[4] On commence à s'apercevoir que ces deux docteurs sont inconsciemment victimes du mépris des auteurs anciens pour la femme. Quant à S. Jérôme, cet inquiet, il s'abandonne trop facilement au besoin de caricaturer ; John J. O'MEARA, *Virgil and saint Augustin. The Roman Background to Christian sexuality*, dans *Augustinus*, XIII, 1968, p. 307-326 ; P. DELHAYE, *Le dossier antimatrimonial de l'Adversus Jovianum et son influence sur quelques écrits latins du XII^e siècle*, dans *Mediaeval Studies*, XIII, 1951, p. 65-86 ; David S. WIESEN, *St. Jerome as a Satirist. A Study in Christian Latin thought and Letters*, Ithaca, New-york, 1964, p. 113-165 (Chap. IV : *Women and marriage*).

1) *Drogon et les femmes.* — Les femmes sont nombreuses dans son œuvre. Non seulement il a dû louer deux saintes, Ste Lewinne et Ste Godelieve, mais il a rédigé deux *liber miraculorum* : celui de Ste Lewinne et celui de S. Winnoc ; or c'est une constante de ce genre littéraire — peu importe comment il faut l'interpréter — que les femmes sont plus nombreuses autour des châsses des saints que les hommes ; plus simples aussi, moins retenues par le respect humain.

Le tout est de voir comment Drogon en parle : toujours avec sympathie, respect et compréhension. Une seule exception : la belle-mère de Godelieve, l'odieuse Iselinde, se voit d'emblée repoussée parmi les *improbae* pour n'avoir pas su adopter les *mores bonae genitricis* [5].

Remarquons tout d'abord que Drogon est sensible à la beauté des femmes [6]. On connaît le portraît qu'il a laissé de Godelieve : elle avait des sourcils noirs, des cheveux noirs et la peau blanche : ce qui plaît beaucoup aux femmes et entraîne la considération [7]. Bien loin de décrier cette beauté, cette *optima forma* [8], Drogon n'y voit que l'enveloppe extérieure d'une nature délicate et sensible [8a]. Il y a, dans ce

[5] « Verumetiam improbi mores deteriorem mali animum reddunt, cum obprobriorum maledictis exagitatur. Nam et verbis suae matris cogitur ad odium, quae more bonae genitricis congaudere deberet maritati filii auspiciis », V.G. § 2. Les belles-mères ont mauvaise réputation au moyen âge (voir par exemple, les *Miracula S. Ursmari in itinere Flandriae patrata*, B.H.L. 8425, dans *Acta sanctorum Belgii*, VI, p. 298, ou dans les M.G.H., *Scriptores*, XV, p. 838) ; mais il faut reconnaître que la situation exceptionnelle qui leur était faite au sein de la famille, leur permettait aisément d'abuser de leur autorité ; qu'on se souvienne de la grand-mère de Guibert de Nogent, *De Vita sua*, éd. Bourgin, Paris, 1907, p. 37.

[6] Les vierges brillent par leur beauté non seulement physique mais morale : « Cum colore corporis, animae quoque pulchritudine vernantes », H.T. § 6.

[7] « Erat autem sponsa ejus nigris superciliis, nigro capillo, carnis vero candida, quod amicum est et valde placet feminis et saepenumero habetur honori », V.G., § 3.

[8] Au sujet de cet *optima*, voir ci-dessus p. 240, n. 86. — Il ne désapprouve pas non plus la toilette des femmes, voir ci-dessus p. 243.

[8a] « Quinetiam optimae formae erat aspicienti, arridenti similis, ut et eam tibi laeto cerneres congaudere tibique maesto haud alia videretur quam compatiens », V.G., § 3.

passage, comme un reproche implicite au mauvais goût de Bertulf, qui est vraiment sans excuse d'avoir repoussé un aussi joli brin de fille !

Personne n'a jamais vu les traits de Ste Lewinne, mais elle apparaît à une femme de Bergues sous l'aspect d'une belle jeune fille : *speciosi et admodum reverendi vultus puella* [9], à la voix extrêmement douce [10].

Godelieve n'est pas la seule à avoir des sentiments délicats : on se souvient de la jeune Malvera, *humilis, hilaris, laeta ac exultans*, dont la vie pénitente a été trois fois consignée [11]. Une figure exquise est encore celle de la jeune fille, malade depuis trois ans, qui laisse à Ste Lewinne le soin de décider de son sort : la guérison ou la mort. La sainte lui ayant indiqué que la mort signifiait pour elle une *vita beatior*, elle demande un bain, revêt ses meilleurs habits et attend tranquillement le dernier départ, après avoir pris congé de ses parents [12].

Les femmes âgées ne sont pas moins bien présentées. Ainsi cette matrone, noble mais sourde et dépourvue de moyens. La comtesse Adèle, toujours prête à la compassion, l'a prise sous sa protection. Mais la vieille dame est avisée, pleine de ressources ; sa serviabilité la fait aimer de tous [13].

Ou encore la pauvre veuve qui vivait à Bergues dans le voisinage des riches parents de la jeune fille sourde-muette. Elle manquait de tout, bien sûr ! elle n'en était pas moins pieuse ; elle se rendait chaque jour à l'église [14] et menait une vie digne d'éloges. Mais, ajoute Drogon, beaucoup de gens ne la croyaient pas sainte, parce qu'elle était pauvre. Tout ce qu'elle faisait de bien, ils l'attribuaient à la simula-

[9] H.T., § 69.

[10] H.T., § 71.

[11] Une première fois dans la *Vita secunda S. Winnoci* (*Acta sanctorum*, novembre III, p. 274), une seconde fois dans le *sermo* édité par W. LEVISON, M.G.H., *Script. rerum merov.*, V, p. 785 ; une troisième fois par notre Drogon, L.M., § 1.

[12] H.T., § 59-60.

[13] L.M., § 15.

[14] « Ecclesiam quot diebus visitabat » : on rapprochera cette allusion à la fréquentation quotidienne de l'église de ce qui est dit de Ste Godelieve : « Nam assueta erat vel ante auroram vel sub initio aurorae festinare, surgere, monere alios, adire ecclesiam », V.G., § 12.

tion : la pauvre femme aurait cherché à attirer l'attention sur elle pour voir affluer les aumônes. Mais, remarque l'hagiographe, Dieu pénètre le cœur des hommes ; les mortels ne voient que l'extérieur [15].

Peut-être Drogon a-t-il eu quelque peine à se dégager de l'implacable préjugé de ses contemporains contre les femmes ; mais, à la fin de sa vie, son opinion était faite : aux yeux de Dieu, la femme n'est pas moins que l'homme, tout deux sont appelés à sa miséricorde, même si l'un doit pour cela affronter diverses tribulations, si l'autre doit gagner sa couronne par la patience, un autre encore lutter pour assurer la paix de l'Église, ou exceller dans l'amour de Dieu et du prochain [16]. Ce même programme convient aux deux sexes : Drogon n'hésite pas à proclamer leur égalité.

Pour Drogon, non seulement les femmes ne sont pas inférieures aux hommes, mais il en montre qui leur sont supérieures par le caractère. De ce nombre était certainement Ste Lewinne : *Robur etiam virile femineae mollitiei loco servarit* [17]. Du moins, il le pense, car Ste Lewinne reste à tout jamais une inconnue. Mais non la jeune fille pour qui la sainte avait choisi une vie meilleure que celle d'ici-bas. Elle aussi était virile : *fortis et praecavens, prudensque habebatur* ; elle affronte la mort avec une ferme tranquillité [18].

Si une femme a été supérieure aux hommes, c'est bien Godelieve. Drogon a connu des moines, nous confie-t-il, hommes d'une vertu rare et éprouvée, qui sortirent édifiés

[15] H.T., § 72.

[16] « Benignitas Omnipotentis utrumque sexum ad suam misericordiam vocat et modo hunc per diversas tribulationum angustias ad suum regnum venire facit, modo illum victrici patientia coronat, modo alium pace ecclesiae augmento virtutum dilectioneque Dei ac proximi pollentem digna rerum mercede renumerat », V.G., § 1. Cfr. ci-dessus M. BERNARDS, *Die Frau in der Welt und die Kirche während des* 11. *Jahrhunderts*, p. 93-100.

[17] H.T., § 42 ; cfr § 6. — Il existe, il est vrai, un « topos » de la jeune femme virile, voir notamment J. SCHNEIDER, *Die Vita Heinrici IV und Sallust. Studien zu Stil und Imitatio in der mittellateinischen Prosa* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, 49) Berlin 1965, p. 91-97. Drogon l'adopte, mais pas d'une manière uniforme.

[18] H.T. § 59-60.

d'une rencontre avec la jeune femme, et rendus plus forts, par ses exhortations, dans le combat spirituel [19].

2) *Drogon et le mariage.* — Que pense Drogon du mariage? La réponse est complexe. Autre chose est de reconnaître l'égalité des sexes, autre chose est de proclamer la bonté du mariage. Drogon hésite ; il est certainement victime de cette dépréciation des choses de la chair, à laquelle n'échappent, autour de lui, que quelques esprits exceptionnels, comme Rupert, le célèbre abbé de Deutz (1070-1129) [20].

Certainement la virginité dépasse de loin, en mérite, la vie conjugale : elle est un privilège, *privilegium castitatis* [21], dont Dieu est l'auteur [21 bis] ; elle fait apparaître, par contraste, les plaisirs de la chair comme une laideur, *carnis foeditas* [22].

Le mot est brutal, mais ne dépasse-t-il pas la pensée de l'auteur? Il s'inscrit d'ailleurs dans un contexte « grégorien » [23] : parti du propos de faire l'éloge d'une vierge

[19] « Testor communem fidem mortalium qui haec, qualiacumque sint, cudo, et scisse et vidisse me monachos exercitatos dote summae pudicitiae, studio bonae voluntatis praeditos in summa virtutum resistendi quibusque bono contrariis, et aedificatos esse ejus dulci exhortatione et paratiores animi obviare quibusque vitiorum », V.G. § 8. De quels moines s'agit-il ici? Une fois de plus, on regrettera le vague dans lequel nous laisse un homme beaucoup mieux informé qu'il ne le montre. Si on cherche des moines dans le voisinage immédiat de Ghistelles, on ne peut en trouver, au XI^e siècle, ailleurs qu'au petit prieuré de Roksem, dépendant de l'abbaye de Saint-Bertin.

[20] M. BERNARDS, *Die Welt der Laien in die Kölnischen Theologie des* 12. *Jahrhunderts. Beobachtungen zur Ekklesiologie Ruperts von Deutz*, dans *Die Kirche und ihre Aemter und Stände. Festgabe Seiner Em. Joseph Kardinal Frings zur goldene Priesterjubiläum*, publié par W. CORSTEN, A. FROZ, P. LINDEN, Cologne, 1960, p. 391-416.

[21] H.T. § 6.

[21 bis] « Sed (ut) auctori pudicitiae, castitatis proportione faveret (Lewinna) », H.T. § 41 ; cfr. H.T. § 7. — Dieu est plusieurs fois qualifié d'*auctor* (ou *author*) ; voir H.T. § 7, 41, 50 et 50 (« Quos vitae auctor diligit »). Il y a peut-être ici une influence de la liturgie.

[22] H.T. § 7.

[23] On rapprochera ce passage de l'H.T., § 5 de celui de la V.G., § 6 où Drogon subordonne le pouvoir des princes à celui des évêques, dans le gouvernement de la *christianitas*, pour se convaincre de ses opinions grégoriennes. On ne peut perdre de vue que le diocèse de Thérouanne est un de ceux où les thèses réformatrices s'opposent

martyre, Drogon s'égare à montrer, dans les Apôtres, les premiers témoins de la chasteté chrétienne ; chez les confesseurs, il loue de même « la pureté du corps et de l'esprit » ; leur persévérance dans l'exercice de la chasteté est un martyre supporté sans relâche, non pas un ou trois jours, mais des années entières. Les vierges et les continents ont le privilège de servir Dieu à la fois dans leur corps et dans leur âme [24]. On s'explique alors la *carnis foeditas*.

Ce qui est, pour les vierges, attraits coupables, embûches de l'Antique ennemi, est, pour la femme mariée, plaisirs licites, dont Drogon parle sans fausse honte. A ce point de vue, la *Vita Godeliph*, cette histoire d'une épouse injustement délaissée, est un témoignage presque unique.

D'aucuns (*nonnulli*) plaignent Godelieve de la situation qui lui est faite et ajoutent « qu'elle seule ne connaît ni ne connaîtra les voluptés du corps ni aucun des délices de ce monde ». Mais la sainte se rit de leurs propos frivoles ; elle n'a cure de ces privations ; non pas parce que ces joies sont mauvaises, mais parce qu'elles passent ; « parce que rien ne demeure de ce que nous voyons, de ce que nous tenons, de ce que nous désirons sans le tenir encore » [25]. On le voit, ce *contemptus mundi* a sa racine moins dans une dépréciation systématique des plaisirs de la vie sexuelle que dans une juste compréhension des vraies valeurs chrétiennes.

Puis vient ce fameux dialogue — fictif selon nous — entre Godelieve et son époux, à la veille du meurtre. Dans un discours hypocrite, Bertulf, résolu à supprimer sa femme, s'accuse de l'avoir négligée. Il met cela sur le compte d'un maléfice dont ils seraient tous les deux les victimes. Quoiqu'il en soit, il se reproche d'avoir privé Godelieve des plaisirs de l'intimité conjugale [26]. Il propose un moyen d'y remédier :

avec le plus de violence aux opinions traditionnelles concernant le mariage des clercs et la suprématie de l'autorité séculière, voir Ed. DE MOREAU, *Histoire de l'Eglise en Belgique*, II, Bruxelles, 1945, p. 65-72 et 213-214.

[24] H.T., § 6.

[25] V.G., § 8.

[26] « Tristitiae mihi non est parvae quod erga te sum tam feri animi tamque pertinacis mentis haberi videor ut nec mei praesentia solere nec dulci alloquio non communi carnis voluptate oblectere. »,

Godelieve acceptera l'intervention d'une femme qui possède le moyen de les réunir dans une parfaite union [27]. Il s'agit ici, à n'en pas douter, d'amour physique. Godelieve, *Deo devota femina*, accepte, du moment qu'il ne s'y mêle aucune magie. « *Ea ratione optas conjugium*, s'exclame l'hagiographe, *ne perdas conjugii conjunctorem Dominum*, tu souhaites la vie conjugale pour ne pas perdre le Seigneur auteur de ton union ! ». *Conjugii conjunctorem Dominum* : voilà certes une appréciation sans équivoque du mariage chrétien [28].

Le mariage a cependant ses exigences. Il engage la femme à une soumission totale au mari. Drogon montre les femmes quelquefois craintives. La femme du châtelain de Bergues n'enverra pas son serviteur malade au moûtier sans l'autorisation de son seigneur et mari [29]. Une autre femme noble hésitera à y conduire sa fille sourde-muette ; il faudra deux apparitions de Ste Lewinne avant qu'elle passe outre [30]. Une femme du peuple chez qui Balger a laissé les ossements de la sainte refusera de restituer le paquet, quand on l'en priera. *Nescio qui sis*, dira-t-elle au moine, *et maritum timeo* [31].

Le mariage n'en suppose pas moins, chez le mari, une certaine tendresse. Les amis de Bertulf n'arrivent d'ailleurs pas à comprendre que la *conditio humanae copulae*,

V.G., § 10. On rapprochera ce passage de la *Vita Godeliph* de celui de la *Vitae beatae Idae comitissae*, une sainte contemporaine de Godelive, et même sa compatriote, où un moine anonyme loue la pieuse comtesse d'avoir vécu dans les liens du mariage sans y prendre plaisir : « servato nempe casto conjugio, juxta praeceptum Apostoli (on fait dire à l'Apôtre ce à quoi il n'a pas pensé !), utens viro debite tanquam non habens virum », *Acta sanctorum*, Avril II, p. 142. L'optique des deux hagiographes, on le voit, est assez différente.

[27] « Inveni (...) feminam quae se jactat posse conglutinare nos ipsos firmo amore, tum continuo tempore nos facere amare, ut nusquam terrarum duo conjuncti magis sese diligant », V.G., § 10.

[28] Nous avons montré ailleurs que des expressions de ce genre se retrouvaient assez souvent dans les chartes qui étaient lues avant la cérémonie de la bénédiction nuptiale, voir N. HUYGHEBAERT, *Les femmes laïques dans la vie religieuse des XI^e et XII^e siècles...*, p. 356.

[29] L.M., § 5.

[30] H.T., § 72.

[31] H.T., § 34 ; mais ici, c'est le Drogon farceur qui pousse le bout de l'oreille.

pour ne pas parler du souci de son bon renom, la *secularis fama*, n'ait pas adouci la dureté de son caractère [32]. Une certaine tendresse et une confiance mutuelle. Sans s'y attarder, Drogon profile à nos yeux quelques couples apparemment fort unis : le châtelain Archembaud et sa femme Alswide, les parents de la jeune fille qui obtiendra de Ste Lewinne la grâce d'une mort joyeuse [33], les parents de la jeune fille contrefaite, qui dansent de joie à sa guérison [34], la *propria conjux* d'Isquinus qui conduit son mari aveugle à l'église abbatiale [35].

En regard de ces couples unis pour le meilleur et le pire, la haine de Bertulf pour son innocente jeune femme apparaît d'autant plus monstrueuse. Il aurait pu connaître les joies d'un mariage sans histoire, mais béni de Dieu ; sa haine a fait éclater la vertu incomparable d'une femme aujourd'hui élevée au-dessus de toutes les femmes de son peuple.

3) *Les raisons d'un mariage manqué.* — Godelieve est une épouse délaissée : *derelicta*. C'est un de ses quatre titres de gloire, symbolisés par les quatre couronnes de l'iconographie populaire : *nupta, derelicta, virgo et martyr* [36]. Pourquoi *derelicta*? Quel est le motif de l'échec de son mariage?

On a proposé trois explications [37] :

Le P. Coens pense que Bertulf n'a « point tant désiré, dans ce mariage, la personne que les avantages du rang ou de la fortune ». Le mariage de Bertulf de Ghistelles avec la fille du vassal d'Eustache de Boulogne n'aurait été qu'une combinaison politique aussi vite regrettée qu'acceptée, parce que mal acceptée par la famille du seigneur de Ghistelles [38].

[32] « Nonnulli quinetiam quidam amicorum jamdicti Bertolfi, inveteratam iram perpetuumque odium in tantam feminan vituperabant eique in hoc detrahebant, quod non Omnipotentis praeceptis, non auctoritate episcopi nec jussis principis versus eam mitior fieret, quin non conditio humanae copulae, non saecularis fama illius feram mentem mitigaret », V.G., § 7.

[33] H.T., § 59-60.

[34] H.T., § 67.

[35] L.M., § 9.

[36] M. English, *Godelieve van Gistel*, p. 90-103.

[37] Je ne parle pas des récits populaires, pour qui la belle-mère suffit à tout expliquer.

[38] M. Coens, *La vie ancienne de sainte Godelive de Ghistelles*, p. 122.

Feu l'abbé English pensait que le mariage de Bertulf avait été le caprice d'un jeune homme choisissant sa femme à l'insu de ses parents, regrettant ensuite son choix au premier reproche de sa mère. Simple feu de paille, d'où l'amour sort mué en haine [39]. Il faut avouer que cette explication n'est guère psychologique. Un caprice qui ne cherche pas un assouvissement au moins passager n'est même pas un caprice. Bertulf est un lâche, un être odieux, ce n'est pas un bénêt.

Une troisième théorie a été présentée naguère par le Professeur L. Elaut [40]. Godelieve est une jeune fille délicate, aux manières raffinées. Bertulf est un rustre, une espèce de soudard ; son éducation sexuelle a dû être faite dans les pires conditions. Victime de la sauvage impulsivité de son mari, Godelieve a ressenti, dès la première et sans doute unique nuit de ses noces, les conséquences physiologiques désastreuses de ce manque d'égard : elle serait devenue impuissante. C'est la théorie du « vaginisme », pour lui garder son nom médical, qui a au moins le mérite d'écarter tout malentendu.

Dans un exposé sur « *les femmes laïques dans la vie religieuse des XI^e et XII^e siècles dans la province ecclésiastique de Reims* », présenté au Congrès de la Mendola en 1965, nous avions cru pouvoir nous y rallier. Nous avions été frappé par le parallélisme entre l'histoire de Godelieve et celle de la mère de Guibert de Nogent. Celle-ci aussi était bonne et pieuse ; elle aussi avait été en butte aux persécutions d'une belle-mère acariâtre ; elle était demeurée vierge sept ans après son mariage. Comme pour Godelieve, cet échec fut imputé à un maléfice. Ici encore les époux avisés eurent recours, pour y mettre fin, aux bons offices d'une vieille femme [41].

[39] M. ENGLISH, *Godelieve van Gistel*, p. 35-38. Cette thèse a été refutée par le P. COENS dans l'important compte-rendu de cet ouvrage qu'il a donné dans *Analecta Bollandiana*, LXII, 1944, p. 292-295.

[40] L. ELAUT, *Een onderzoek naar de redenen waarom Bertulf van Gistel zijn bruid Godelieve verstoten heeft*, dans *Periodiek, Maandblad van het Vlaams Geneesherenverbond*, XX, 1965, p. 86-94. Est-ce encore dévoiler un secret, que de dire que le professeur Elaut n'est ici qu'un amical prête-nom ?

[41] GUIBERT DE NOGENT, *De vita sua*, éd. G. BOURGIN, Paris, 1907, p. 37.

Mais le parallélisme est loin d'être parfait. Evrard, le père de Guibert, s'était écarté de sa femme, mais sans la poursuivre de sa haine. Après un nouvel essai, l'union fut consommée, — d'où naquit Guibert — et la paix revint au foyer. Quant à la belle-mère, nous connaissons le motif de son hostilité : elle n'avait pas réussi à placer ses sept filles et elle était jalouse du bonheur des autres.

Le IXe centenaire de la mort de Ste Godelieve m'a fourni l'occasion de revoir les choses de plus près, et je crois devoir renoncer explicitement à la théorie du professeur Elaut.

En effet, les textes allégués ne permettent pas, du moins en ce qui concerne Godelieve, de soutenir la thèse du « vaginisme ».

Si on s'en tient au témoignage de Drogon, — et c'est le seul que nous possédions ! — Bertulf regrette son mariage et se prend à haïr sa femme le jour même où elle arrive à Ghistelles ; *sed ipsa eadem die quo sponsam detulit domum, jaculatus mentem ab Inimico, eam odio habere coepit* (§ 2). *Ipsa die qua sponsam detulit domum*, et non pas *prima nocte*, comme on s'y attendrait, s'il s'agissait d'une expérience conjugale malheureuse.

En second lieu, sous prétexte d'une affaire urgente, Bertulf est absent lors de la célébration des noces. On voit mal le jeune homme faire usage de ses droits conjugaux dès le retour de cette singulière absence. Au contraire, la première chose qu'il fait, une fois rentré à Ghistelles, est de confiner sa femme loin de chez lui [42]. Godelieve passe les nuits seule, *sola pernoctat*. Non seulement, elle ne tremble pas au souvenir d'une nuit atroce, mais, *preces non sine lacrymis fundit ut suo sponso meliorem mentem Deus tribuat* [43]. Après ce que Drogon vient de dire des sentiments (*mens*) inimicaux de Bertulf et des siens, cela ne veut pas dire que Godelieve prie le Seigneur d'appaiser la frénésie sexuelle de son mari, mais tout simplement de changer ses sentiments [44].

[42] C'est ainsi qu'on explique la tradition, fort ancienne, de la mort de Ste Godelieve au Putje, à quatre kilomètres de Ghistelles.

[43] V.G., § 4.

[44] On notera l'emploi constant du substantif *mens* (14 fois) ; *corpus* ne revient que quatre fois dans les douze paragraphes qui relatent la vie et la mort de la sainte ; *voluptates* est employé deux fois.

En troisième lieu, la conversation intime de Bertulf avec sa femme, sur laquelle s'appuie le diagnostic médical du professeur L. Elaut. A notre avis, elle est entièrement fictive, car elle n'a pu avoir de témoin. Que Guibert de Nogent ait entendu de la bouche de sa mère ou d'autres personnes âgées des allusions précises à la conduite conjugale de son père est tout à fait admissible. Mais on voit mal de qui Drogon aurait pu tenir la relation d'une conversation qui n'eut d'autres témoins que la victime disparue et le meurtrier en fuite. Il a nécessairement dû l'inventer ; et, dans ce domaine, il n'était pas dépourvu de ressources.

Par contre, ce qui paraît bien établi, c'est l'hostilité de tout le milieu dans lequel est introduite Godelieve, et cela dès son arrivée à Ghistelles [45]. Il y avait autour de Bertulf un clan qui l'a poussé aux décisions extrêmes ; Drogon le dit sans détours : *At Bertulfo sua pars favebat* [46], *adhaerentes sibi nequam consilium machinabantur, instigabant in innocentem* [47]. Ce clan est un groupe familial [48] : non seulement des amis de Bertulf désapprouvaient sa conduite [49], mais les voisines de la propriété où était confinée la jeune femme prenaient fait et cause pour elle [50].

Quant aux raisons de l'hostilité de la famille de Bertulf, ils ne se laissent pas facilement deviner. Un détail peut nous éclairer : la grotesque plaisanterie d'Iselinde faisant allusion,

[45] « Sed ipse eadem die qua sponsam detulit domum, jaculatus mente ab inimico... », V.G., § 2 ; « Celebrat mater ipsius quamquam invita nuptias... Maestam frontem serenat occultans virus quod animo gestabat, etc. », V.G., § 4.

[46] Sur le sens de *pars*, voir trois lignes plus haut : « Nam dat Deus id quidem ut bona pars mortalium eum diligebat » ; l'emploi fréquent du génétif pluriel *mortalium* chez Drogon invite à traduire « les bons ». De même *pars sua* signifie ici : « les siens », ceux de son clan, de sa *Sippe* ; cfr H.T. §

[47] V.G., § 6.

[48] Le père, bien sûr ! et Iselinde, mais aussi les parents : « Talibus injuriis sui mariti sive multis vel maximis totius suae familiae cogitur fugere ipsum maritum », V.G., § 6.

[49] Voir ci-dessus p. 249, n. 32.

[50] « Qua in re vicinae suae sive affinitate conjunctae sibi compatiebantur », V.G., § 5. Les femmes ! Les hommes se sentaient-ils davantage liés au clan seigneurial ? Ou est-ce Drogon qui manifeste son féminisme ?

devant son fils, aux cheveux noirs de Godelieve : « Ne pouvais-tu pas trouver dans ta patrie, *in tua patria*, une corneille, toi qui en as ramené une d'une autre patrie, *ab alia patria* ? »[51]. C'est avec beaucoup de pertinence qu'on a rappelé le « racisme » des gens du moyen âge : Godelieve paraît bien devoir être inscrite sur la liste de ses victimes.

Pourquoi alors ce mariage célébré avec tant d'éclat? Il est probablement le fruit d'une combinaison politique. Ce n'est sans doute pas Bertulf qui en a pris l'initiative[52] ; on le lui a imposé. Qui ça? Le comte de Flandre trouvait tout intérêt à multiplier les liens avec un fief lointain, trop indépendant[53]. Placée devant le fait accompli, la mère du jeune homme ne l'accepte qu'à son corps défendant, *invita* ; elle accable son fils de railleries. Le père de Bertulf, lui, ne le blâme pas : il a dû donner son consentement[54]. Ce qui est certain, c'est que le mariage des deux jeunes gens n'a rien d'un caprice. Godelieve a dû s'en rendre compte dès le premier moment, et l'on ne comprend que trop bien la perplexité de ses parents lors de sa fuite et les conseils réfléchis (*saniori consilio*) dont ils durent s'entourer avant de soumettre l'affaire à la justice du comte.

[51] V.G., § 3 ; voir plus loin, § 6, la distinction que Drogon établit entre la « patria » actuelle de Godelieve et sa patrie natale, le *solum nativum*. On a noté plus haut (p. 209 et n. 2) le rôle que joue le concept de « patrie » dans l'équipement mental de notre hagiographe.

[52] La phrase « Inter ceteros vero qui talem tantamque virginem petebant, erat unus, Bertolfus nomine, potens, altus progenie et opibus, cujus dos magis aliis procis utrique parenti placuit », V.G., § 2 ; *Utrique parenti* sont ici les parents de Godelive ; il est certain que le mariage ne plaisait pas aux parents de Bertulf ; pourquoi devons-nous penser que Bertulf a spontanément demandé la main de la jeune fille?

[53] On sait peu de choses, il est vrai, de l'histoire du Boulonnais à cette époque, voir J. DHONDT, *Les origines de la Flandre et de l'Artois*, Arras, 1944, p. 79-82.

[54] Ce sont d'ailleurs les parents qui choisissent, au XI^e^ siècle, les futurs époux de leurs enfants. Les réformateurs grégoriens s'efforceront de faire prévaloir un point de vue différent ; voir l'anecdote racontée par HARIULF, *Vita S. Arnulfi*, chap. 52, dans *Acta sanctorum* août III, p. 241.

Mais notre Drogon n'a cure de la politique [55]. Ces sordides combinaisons féodales n'intéressent pas ce grégorien. Il dédaigne ces détails, qu'au surplus on l'invite peut-être à taire, pour concentrer toute son attention sur l'humble « bonne volonté » de Godelieve, toute livrée au bon plaisir de son Créateur.

Contentons-nous de ce qu'il nous offre. Ayant pénétré le secret d'une vie pure, héroïquement aimante, Drogon n'a pas seulement chanté une des plus nobles figures qui aient illuminé de leur sourire la terre de Flandre [56], il a révélé du même coup l'âme, rustique sans doute, mais tendre et fervente d'un moine de chez nous.

[55] Les faits « politiques » sont absents de son œuvre ; c'est peut-être le motif pour lequel les historiens le tiennent en si petite estime.

[56] « Etenim super omnes mulieres totius Flandriae quae hodie vitales auras carpunt, extollar mageque quam reminiscor dives opum omnibus apparebo », V.G., § 8.

De "Vita Godeliph" door Drogo van Sint Winoksbergen

door

J.-M. De Smet *

(*Leuven*)

De *Vita Godeliph* (= V.G.) is een literair, hagiografisch dokument, waarin bepaalde opvattingen terug te vinden zijn, die moeten verkend worden en geïsoleerd; waarin een bepaalde mentaliteit, bepaalde interessesferen zich hebben gekristaliseerd. Het zal de taak zijn van de historicus deze dieper liggende gronden op te maken uit het relaas, zoals het ons in de *Vita* wordt voorgesteld.

1. — Eerst wil spreker het dokument zelf voorstellen, de V.G., waarvan de tekst door wijlen P. A. Poncelet in het handschrift *Audomarensis 716* werd ontdekt, en die door P. M. Coens in 1926 werd uitgegeven [1]. De kopiist heeft de tekst op vele plaatsen slordig en foutief overgeschreven; door enkele *emendationes palmares*, maar ook door het vergelijken met « Drogo II », de tekst van Oudenburg [2], kan het afschrift van St. Omaars op ten minste zestig plaatsen verbeterd worden.

Spreker betoogt verder dat de *Vita Anonymi* [3] niet in de jaren 1130 te plaatsen is, zoals door P. D. Stracke werd be-

* De spreekbeurt van Prof. Dr. J.-M. De Smet werd door de uitgevers van deze bundel, en onder hun verantwoordelijkheid, samengevat en van enkele voetnota's voorzien.

[1] *La Vie ancienne de Sainte Godelive de Ghistelles par Drogon de Bergues*, in *Analecta Bollandiana*, XLIV, 1926, blz. 102-137.

[2] Uitg. door Sollerius, in *Acta Sanctorum*, Iulii, II, blz. 402-409.

[3] *Acta Sanctorum*, Iulii, II, blz. 413-436.

weerd [4], maar in de XIVe eeuw, zoals Sollerius en P. Coens reeds aantoonden. De historici zijn dus aangewezen op de V.G. van Drogo naar het handschrift van St Omaars.

2. — Spreker onderzoekt in een tweede punt, tot welk publiek Drogo zich heeft gericht, en waaraan hij zich heeft moeten aanpassen ; de lezerskring die de auteur voor ogen heeft, beinvloedt immers zijn toon, zijn stijl, en zelfs de inhoud van zijn betoog, de punten waarop hij de aandacht vestigt.

Welnu, de lezer die Drogo het eerst op het oog had was de bisschop van Noyon-Doornik, Radbout. In verband met de familieverwantschap tussen Radbout en enige adellijke geslachten waaraan de clan van de Bertulfs niet vreemd blijkt geweest te zijn, werden in een andere spreukbeurt enkele interessante suggesties gemaakt [5]. Drogo poogt de welwillendheid van de bisschop op te wekken ; hij prijst zijn wijsheid, zijn deugden. Klaarblijkelijk wil hij de instemming van de bisschop bekomen. Drogo heeft zijn tekst zo opgesteld, dat hij door de bestuurder van een bisdom kan aanvaard worden om een *elevatio* te rechtvaardigen. Zijn tekst is dus een juridisch dokument, een *petitio*, een vraag om tot de verheffing van het gebeente van de afgestorvene over te gaan. Een dergelijk dokument behelst normaal een *captatio benevolentiae*.

In de brief aan bisschop Radbout, die de V.G. opent, worden nog twee andere groepen vermeld, die aan de *elevatio* van Godelieve geinteresseerd zijn. Eerst en vooral de *sapientes*, de wijzen, die er niets tegen hadden. Zijn nu die *sapientes* de heren van de bisschoppelijke raad of de geestelijken die in de oorkonde van de *elevatio* voorkomen [6]? Dit zal niet zo gemakkelijk uit te maken zijn.

Naast de *sapientes* verschijnen de *fideles* : de devoten van Godelieve, haar vereerders die haar hun *fides* geschonken hebben. Zij verlangen haar verheffing. De mirakels door

[4] *Over Sinte Godelieve*, in *Ons geestelijk Erf*, XXVII, blz. 20-61, 128-142.

[5] Zie hoger, blz. 182 *sq.*

[6] C. CALLEWAERT, *Les reliques de Ste Godelive à Ghistelles et leurs authentiques*, in *Annales de la Société d'Emulation de Bruges*, LVIII, 1908, blz. 69-91.

Drogo opgetekend, leren ons deze *fideles* kennen. Zo weten wij dat zij belangstelling hadden voor de grond waarop Godelieve gestorven was, voor de put waarin haar lichaam werd ondergedompeld (V.G. 13). Spreker wil later daarop terug komen.

3. — De hagiograaf en zijn zegslieden. Waar heeft Drogo zijn inlichtingen vandaan gehaald? Het zijn geen persoonlijke herinneringen. Hij zegt uitdrukkelijk dat hij Godelieve niet gekend heeft (V.G., *Epist.*). Alles wat hij schrijft heeft hij van anderen vernomen, van personen die nog in leven zijn en die de gebeurtenis hebben meegemaakt. Men moet hem op dat punt geen verwijten toesturen : een dergelijke manier van doen wordt door de H. Schrift uitdrukkelijk goedgekeurd ; de hagiograaf beweert hierin de geïnspireerde schrijvers te volgen (V.G., *Epist.*). Ten andere, de tegensprekers kunnen zich altijd tot de bisschop zelf richten.

Wie kunnen die zegslieden geweest zijn? Is Drogo, die zelf niet goed te been was, *pedibus labentem*, naar Gistel geweest? Volgens spreker is de zaak niet op te lossen. Hoe dan ook, Drogo is veel te weten gekomen, blijkbaar evenwel uit een bepaalde kring. Hij geeft heel zeker weer wat ten gunste van Godelieve werd verhaald, en zegt niets om de andere partij te verontschuldigen. Is hij in Gistel geweest, dan heeft hij blijkbaar slechts één klok gehoord.

In verband met de tekst waar sprake is van monniken die bepaalde gezegden van Godelieve konden weergeven (V.G. 8), neemt spreker een andere stelling in dan P. Huyghebaert [7] : in de V.G. wordt niet uitdrukkelijk gezegd dat die monniken bij Godelieve op bezoek waren geweest, maar dat zij door sommige van haar woorden gesticht werden en geholpen om gebreken en alle tegenkantingen te verdragen. Te meer daar Drogo, wanneer hij de personen vermeldt die Godelieve troost, hulp en steun hebben gebracht van de *vicinae* spreekt, de buurvrouwen, of van de *affines*, de aanverwanten, maar nergens van de monniken. Deze monniken kunnen gezegden van Godelieve gehoord hebben, zoals Drogo zelf er zoveel heeft weten op te tekenen.

[7] Zie hoger, blz. 250.

Volgens spreker is er dus over de zegslieden van de hagiograaf weinig geweten.

4. — De struktuur van de V.G. Men onderscheidt zonder moeite, buiten de opdracht aan bisschop Radbout, een eigenlijke proloog, waarin Drogo het heeft over Gods goedheid, de wijze waarop de Heer het beschikt diegenen te belonen die in dit leven geweld te verduren hebben gehad, ofwel vroom hebben geleefd en gestorven zijn in dienst van God. Daarna komen twee delen voor, die aangekondigd zijn, zowel in het opdrachtschrijven als in de proloog. Eerst wil de schrijver onderzoeken uit welke ouders Godelieve geboren is, aan welke man zij werd uitgehuwd ; vervolgens, door welke en door wiens listen zij werd gemarteld (V.G., *Epist.*). « Nu zal ik, herhaalt Drogo in zijn proloog, haar levensloop beschrijven, de plaats en de tijd van haar marteling, *ordinem vitae, locum tempusque passionis* » (V.G. I).

Na dat tweede deel komt een reeks mirakelen voor. Zij zijn niet aangekondigd. Is het omdat een heiligenleven zonder mirakelen haast ondenkbaar is? Maar, bemerkt spreker, om de verheffing van een martelaar te bekomen waren geen mirakelen nodig, slechts het getuigenis omtrent zijn marteldood. Dit was in het kerkelijk recht uitdrukkelijk voorzien.

Nu kondigt Drogo geen mirakelen aan, en toch geeft hij er een reeks, die evenwel van weinig belang zijn. Zij vormen, van cap. 13, een afgescheiden geheel. De laatste lijnen van cap. 12, waarmede de eigenlijke *Vita* eindigt, brengen een slotwoord van lof aan de Heer : Godelieve is begraven ; gunstige omstandigheden lieten toe brood uit te delen aan alle armen uit de streek. Wel iets uitzonderlijks voor de tijd van het jaar : wij zijn in het begin van juli ; de nieuwe tarwe is nog niet rijp, de oude is uitgeput. Toch was er voldoende brood, zodat Godelieve die in haar leven altijd zo mild was geweest voor de armen, deze na haar dood ook niet in de steek heeft gelaten. Dit is, bemerkt spreker, een thema waar Drogo ook elders op insisteert : de heiligen blijven na hun dood hun evenaaste helpen op dezelfde manier, als zij het in hun leven gewoon waren geweest [8]. Wij

[8] Zie bv. het *Liber miraculorum S. Winnoci*, c. 6, in *Acta Sanctorum*, Nov., III, blz. 277 c.

kunnen dan ook deze laatste woorden als een besluit beschouwen : *Tuo honori larga fuit, pro posse, dum vixit, pauperi ; id etiam in hoc miraculo divinitus demonstrasti.*

En dan volgen de mirakels. Hoe zijn die erbij gekomen, vraagt spreker zich af. Op deze vraag bekent hij geen antwoord te hebben. Hij heeft zich zelfs afgevraagd of zij werkelijk van Drogo waren. Hij dacht aanvankelijk niet. Maar de literaire eigenaardigheden van de monnik van St.-Winoksbergen kunnen er toch in terug gevonden worden. Wellicht heeft bisschop Radbout aangedrongen om toch het relaas van enkele mirakelen te krijgen.

In verband met de wondermacht van Godelieve bespreekt Prof. De Smet de bekende profetie uit cap. 8, die, naar zijn mening, op een bevreemdende wijze tussen de andere hoofdstukken is ingelast. Hoe komt het dat Godelieve, wier bescheidenheid en ootmoed zo hoog wordt geprezen, plots woorden spreekt die eerder vrij aanmatigend klinken? Thans wordt zij veracht, maar er komt een tijd dat niet één van de vrouwen die nu in Vlaanderen leven, zoveel roem zullen oogsten als zij, en zo overvloedig de *virtus* van de wondermacht zullen uitoefenen. Deze passus kan eventueel ook van latere datum zijn. Maar dit is slechts een hypothese.

Siquidem usque in finem perseverans bono opere virtutum insigneretur. Deze woorden zijn van Drogo. Hier vermeldt hij reeds de *opus uirtutum*, de kracht om wonderen te doen. Spreker meent dit in verband te moeten brengen met de reeds bestaande kring van *fideles*. Volgens hem, was er, vôôr de *Vita* geschreven werd, een devotie tot Godelieve. Prof. De Smet sluit zich hier aan bij de opmerking van P. N. Huyghebaert : men heeft moeten rekening houden met de openbare mening, die, getroffen door de wrede wijze waarop de jonge vrouw van het kasteel werd omgebracht, niet meer tot zwijgen was te brengen [9].

5. — Alvorens het kernprobleem van de *Vita* te bespreken, namelijk Godelieve's huwelijk, wenst spreker enkele kronologische bijzonderheden nader te bepalen, om zich niet te laten beinvloeden door de vroegere historiografie, en ook om

[9] Zie hoger, blz. 222.

met omzichtigheid de aantrekkelijke hypothese van P. M. Coens aan de werkelijkheid te toetsen.

a. De datum van het zgn. huwelijksproces van Godelieve (V.G. 6).

Wie is de bisschop, wie is de graaf die hier ter sprake komen? Wat P. Coens [10] en P. Stracke [11] ook mogen hebben gezegd, spreker meent dat het wel bisschop Balduinus (1044-1068) en graaf Boudewijn V (1035-1067) zullen geweest zijn.

In het opdrachtsschrijven aan bisschop Radbout wordt met geen woord gerept over de rol die deze als bisschop van Noyon-Doornik in het leven van Godelieve zou hebben gespeeld. Men kan zeggen dat Drogo onhandig is geweest, dat hij een goede gelegenheid heeft gemist, enz. Dit is natuurlijk niet onmogelijk ; maar de hagiograaf heeft met zoveel woorden de prelaat geprezen en hem zijn eerbied betoond, dat het wel vreemd zou zijn dat hij met geen woord rept over de tussenkomst van de bisschop bij de verdediging van de heilige.

De beide termen waar P. Coens op wijst [12], en die dezelfde zijn in de hulde aan Radbout en in datgene wat over de bisschop van het proces wordt gezegd, lijken spreker een onvoldoende bewijs te zijn voor de stelling van P. Coens.

Wie was de graaf? Drogo heet hem graaf Boudewijn. Boudewijn V en zijn gravin Adela waren in St.-Winoksbergen belangrijke figuren. Drogo heeft ze goed gekend en ze in andere omstandigheden herhaaldelijk vermeld [13]. Had hij hier over een andere Boudewijn willen spreken, namelijk Boudewijn VI, die maar korte tijd heeft geregeerd, dan zou hij dit wel met een of andere bijstelling hebben gegeven, b. v. *Balduinus, filius Balduini Insulensis* of iets dergelijks. Maar hij doet het niet. Spreker meent dus te mogen aan-

[10] M. Coens, *La Vie ancienne de Sainte Godelive de Ghistelles*, blz. 122-123.

[11] D. A. Stracke, *Over Sinte Godelieve*, blz. 38-39.

[12] « Quippe qui prudentia pollebat paratusque erat omni mortali in cunctae necessitudinis causa consulere » (V.G. 6), zie M. Coens, *op. cit.*, blz. 123.

[13] Zie in de *Historiae translationis Sanctae Lewinnae*, c. 68, in *Acta Sanctorum*, Julii V, blz. 266 ; *Liber miraculorum S. Winnoci*, cc. 15, 18 en 27, in *Acta Sanctorum*, Nov., III, blz.

nemen dat het hier dezelfde Boudewijn geldt die ook elders in de werken van Drogo voorkomt.

Indien deze kronologie juist is, dan zal het huwelijksproces eerder naar het einde van de regering van graaf Boudewijn V en van het bestuur van Bisschop Balduinus moeten geplaatst worden, d.w.z. omstreeks het midden van de zestiger jaren.

b. De sterfdag. De *natale* van Godelieve wordt in de liturgie op 6 juli gevierd. Weliswaar werd Godelieve in de abdij van Clairmarais niet op 6 juli maar op 30 juli gevierd. De uitleg is, volgens Prof. De Smet, zeer eenvoudig : 6 juli is ook de oktaafdag van S. Petrus en Paulus ; de monniken van Clairmarais hebben deze oktaafdag willen vieren ; bijgevolg hebben zij het feest van de martelares naar 30 juli verplaatst.

Door de sterfdag van Godelieve op 6 juli te plaatsen vervalt ipso facto de scherpzinnige hypothese van P. Coens, voor wie de wanorde na de bestuurswisseling in Vlaanderen op 17 juli 1070 een geschikte aanleiding zou kunnen geweest zijn om Godelieve bijna ongemerkt van kant te maken. Spreker heeft de indruk dat men in de middeleeuwen, zoals trouwens ook in andere tijden, niet zoveel voorzorgen nam, wanneer het een familiedrama geldt.

De sterfdag was dus, volgens Prof. De Smet, 6 juli. Wat het jaar betreft tasten wij helemaal in het onzekere. 1070 is niet onmogelijk, maar toch niet bewezen... en zelfs haast niet waarschijnlijk.

Waarop steunt het jaartal 1070? Op de *Vita Anonymi*. Welnu, al de data die in deze bron worden aangegeven, zijn alle onjuist. Mgr Callewaert had dit reeds aangetoond [14]. P. Stracke heeft zich nutteloos afgesloofd om die data te rechtvaardigen. Zijn bewijsvoering gaat niet op.

6. — De huwelijksproblematiek in de V.G. Men heeft in de laatste jaren, naar aanleiding van een artikel van Prof. Elaut heel wat geschreven over de seksuele problematiek van Godelieve's huwelijk. Spreker is van mening dat het een zwaar overladen is van de eerder schrale tekst van de *Vita*.

[14] *Les reliques de Ste Godelive à Ghistelles et leurs authentiques*, blz. 91.

Wat is er eigenlijk gebeurd? Spreker volgt de gebeurtenissen aan de hand van Drogo's tekst. Hoe stelt de monnik de zaken voor, welke gedragingen heeft hij aan beide gehuwden toegeschreven?

Het eerste wat wij in dit verband vernemen is dat Godelieve een opvallend rechtgeaard en rein meisje is geweest. Spreker wil slechts een van haar deugden onderlijnen : *obediens parentibus.* Ook in haar huwelijk zal zij gehoorzaam zijn aan haar ouders.

Iam nubilis plenis annis facta (deze woorden zijn een citaat uit Vergilius) *a multis quaeritur.* Het was een suksesvolle jonge vrouw. Drogo heeft dan ook met bewondering haar silhouet nagetekend, met haar morele, menselijke en psychologische hoedanigheden. *Eo quod probis moribus polleret* : zij gedroeg zich zoals het haar stand paste ; zij was een meisje met opvoeding, in overeenstemming met de sociale eisen, de morele gedragsregels van haar milieu, de adel.

Inter ceteros vero ; er waren meerdere kandidaten die belangstelling hadden voor dit schone en minzame meisje. En nu komt het familiedrama. De ouders zullen beslissen ; vrijheid kent men in die standen niet.

Tussen diegenen die naar haar hand dingen, was er een, *altus progenie et opibus.* Dr. Warlop heeft genoteerd dat Godelieve van edele afkomst was, *claris natalibus* [15]. De familie van Godelieve is van adel. De familie van Bertulf is *alta progenie et opibus,* wellicht edel maar zeker rijk. Tenminste zo stelt Drogo het voor : er is bij de aanvang reeds een zeker verschil tussen beide partijen : de ene kan bogen op adeldom, op een verfijnde opvoeding en een goede inborst ; de andere partij is wat zij is : van goede komaf en van goede inbreng : *cuius dos magis aliis procis utrique parenti placuit.* Zeer eenvoudig. Er worden geen doekjes om gewonden ; iedereen weet het : het is *un mariage de raison.*

Beslist door de ouders van Godelieve. Met de volledige instemming van de partij van de Bertulfs? Van de vader wel, niet van de moeder. Als Bertulf met zijn bruid naar huis komt, is het de koude oorlog tussen de moeder aan de ene zijde, vader en zoon op de andere. Men heeft een bruid

[15] Zie hoger, blz. 184.

voor Bertulf gekozen zonder de moeder te raadplegen. *Ut quid aliquid facere voluisti*, hoe hebt gij zoiets willen doen? Steeds komt dit verwijt terug. Er is iets dat niet helemaal in de haak is in de verhouding tussen vader en moeder.

Intussen heeft de vader van Bertulf met de familie van Godelieve een overeenkomst gesloten en officieel zijn de verbintenissen aangegaan *et puella maritali lege desponsatur*. De grens tussen verloving en huwelijk bestaan meer in woord dan in werkelijkheid ; er is een bruid, er is een overeenkomst die de huwelijksinbreng voorziet, alles is in orde, het huwelijk bestaat ; eerst later (in de XII^{e} eeuw) zal het kerkelijk recht de voltrekking van de huwelijksgemeenschap eisen.

Wat is er dan gebeurd, vraagt de spreker zich af? De dag waarop het huwelijk gesloten werd (*ipsa eadem die qua sponsam detulit domum*) is er iets dat Bertulf niet meevalt ; heeft hij er spijt van met dit meisje een dergelijk huwelijkscontract te hebben aangegaan? De dag zelf. Zij hebben dan ook nooit geen huwelijksgemeenschap gehad. Drogo onderstreept het, volgens spreker, precies en duidelijk.

Hoe is het tot die onenigheid gekomen? *Iaculatus mente ab inimico*, verklaart Drogo. Zoals reeds bij Hincmarus [16], worden dergelijke gevallen van gemis aan huwelijksbetrekkingen die men niet op natuurlijke, organische redenen kan verklaren, aan de *diabolus* toegeschreven. Het kerkelijk recht (*decretum Gratiani*) zal deze uitleg officieel erkennen [17].

Het huwelijk van Bertulf en Godelieve wordt niettemin gevierd. Of liever, er wordt feest gevierd ten huize van de bruidegom. Hier laat Bertulf zich door zijn moeder vervangen. Het is een huwelijk bij procuratie en een der oudste gekende gevallen waarin de moeder als procurator fungeert.

De moeder ontvangt dus de gasten, maar Bertulf is afwezig, en hij blijft drie dagen afwezig. Die drie dagen zijn van belang. Spreker haalt hier een tekst aan, door A. Jeanroy geciteerd, waar een geschaakt meisje zich drie dagen heeft afgesloten *pour son honneur garder* ; zij heeft ook gezorgd dat ze met getuigen drie dagen samenleefde, opdat

[16] HINCMARUS, *Epistola* XXII (*De nuptiis Stephani*), in P.L. 126, c. 151 A.

[17] Pars sec., c. XXXIII, qu. I, c. IV — éd. FRIEDBERG, I, 1150.

men nooit zou kunnen zeggen dat zij huwelijksgemeenschap heeft gehad met de man die haar geschaakt heeft [18]. Hier blijft ook Bertulf drie dagen afwezig. En waar gaat hij? *Modo forum adiens, modo amicos alio habitantes conveniens.* Met andere woorden, hij heeft voor getuigen gezorgd.

Hij komt dan terug. Hij brengt Godelieve naar het huis dat voor hen bestemd was ; hij laat haar daar met een *familia*, dienst- en huispersoneel, en alles wat er nodig is om het bedrijf op gang te houden ; hijzelf trekt zich terug. En Drogo noteert : *sola pernoctat.* Godelieve is met deze gang van zaken niet tevreden. Zij is gehuwd en wenst ook als gehuwde te leven, maar Bertulf blijft weigeren.

Dan wordt Godelieve op water en brood gesteld. Een beetje zoals de kluizenaars en de eremijten? Of moeten wij een andere werkelijkheid daarachter zoeken? Wij staan voor een hagiografie, herinnert ons de spreker ; laten wij de juridische achtergrond niet vergeten. Is dat brood en water geen manier om ons te suggereren dat de inbreng van Godelieve te gering was om Bertulf toe te laten zijn bruid behoorlijk te onderhouden?

De vlucht van Godelieve (V.G. 6). *Talibus iniuriis sui mariti ... cogitur fugere.* Spreker doet opmerken dat deze *iniuria* zeker geen handtastelijkheden waren. Bertulf is wellicht een ruwe kerel, maar hij slaat zijn vrouw niet. Wat in die tijd althans heel gewoon zou geweest zijn. Men had het recht zijn vrouw te slaan ; men moest er enkel zorg voor dragen dat zij niet gedood werd. Vele teksten zijn ons daarover bewaard gebleven. In de V.G. echter wordt er nooit gesproken van slagen.

Godelieve vlucht, *egens etiam nudis pedibus excedere ab ipsa patria.* Zij moest blootvoets uit haar land vertrekken. Spreker waagt zich aan een nieuwe hypothese : blootvoets, d.w.z., ze laat de *bona mobilia* achter die zij heeft meegebracht en waar zij het gebruiksrecht over heeft. Zij laat die achter, of zij moet die achterlaten. *Nudis pedibus* : achter deze hagiografische termen schuilt een juridische werkelijk-

[18] A. JEANROY, *Les origines de la poésie lyrique en France au Moyen-Age. Etudes de littérature française et comparée suivies de textes inédits*, 3e uitg. Paris 1925, blz. 193.

heid. In geval van scheiding had zij de *bona mobilia*, die haar toebehoorden, mogen meenemen Maar ze neemt niets mee ; ze kan of ze mag niets meenemen.

Daarop wordt een proces ingespannen. De vader van Godelieve gaat eerst naar de graaf. Die zendt hem naar de bisschop. Drogo verdedigt hier een gregoriaans, of strikt kerkelijk standpunt ; het huwelijk is een zaak van de kerk en niet van de staat. Heinfried blijkt ook niet eerst en vooral met het welzijn en de rust van het meisje bekommerd maar wel met de domeinzorgen die daarmee verbonden zijn. Weliswaar laat hij ze een tijdje thuis verblijven. Maar dan, *sanctiori concilio* (spreker denkt hier *saniori concilio* te moeten lezen), zoekt hij naar een oplossing die zijn eer en zijn feodale situatie zal redden : hij neemt zijn toevlucht tot zijn leenheer. Uiteindelijk is de beslissing : Godelieve moet naar haar man terug. Het huwelijk wordt als een bestaand huwelijk erkend. En Godelieve keert terug naar Gistel. *At uti primum sola sua in domo residet*, en zoals voorheen zit ze weer alleen thuis, en gaat Bertulfus weg. En zij bidt de Heer dat hij haar zou komen troosten, hij die toch al zijn dienaren heeft getroost.

Het huwelijk bestaat dus, en is door de bisschop erkend, niet op basis van een *ratum et consummatum*, dat toen nog niet werd geeist, maar van de verbintenis en van de uitgedrukte wilsbeschikking het leven samen aan te gaan. Bertulfus die psychisch enigszins onevenwichtig blijkt te zijn, besluit uiteindelijk met al de *calliditas*, de *ferax animus*, de *pertinax mens* (V.G. 9-10) enz. die hem toegekend worden zijn vrouw te vermoorden om aan de druk van de sociale toestanden te ontsnappen (V.G. 7).

7. — In een laatste punt onderzoekt spreker : hoe is nu Godelieve, als echtgenote, in dit kader te beschouwen ? Drogo bevestigt herhaaldelijk dat Godelieve door haar man nooit werd benaderd, en dat zij dit betreurde. Onder werking van de duivel, *iaculatus mentem ab inimico*, heeft Bertulfus zijn vrouw verwaarloosd. Verder verklaart de hagiograaf, en hij laat het Godelieve zelf verklaren, dat zij naar de genoegens van het echtelijke samenzijn steeds heeft verlangd. Het is niet onbelangrijk dat, in de tekst van Drogo, geen sprake is van een Godelieve *virgo*, maar wel van *sponsa*, van *coniu-*

gata, om de eenvoudige reden, dat de *virginitas corporis* een realiteit is die kon ontnomen worden, zonder de *virginitas animae* te verliezen, terwijl een gehuwde vrouw, die gerechtvaardigd naar de huwelijksvereniging verlangt, wellicht haar *virginitas corporalis* maar niet de *virginitas animae* zou kunnen bewaren.

Terecht onderstreept Drogo dat Godelieve de verlangens gekend heeft en zich gedragen heeft zoals voor een gehuwde vrouw normaal was, ofschoon zij door haar man nooit werd benaderd. In dit perspektief gezien komt dan een ander element uit de V.G. duidelijker naar voor : Godelieve is de vrouw die altijd trouw gebleven is aan haar man.

Spreker herinnert hier aan de in de oud-romaanse literatuur zo algemeen verspreid thema van de *mal mariées*. Zij zijn jong, worden onder sociale dwang uitgehuwd aan een oude heer ; hun leven wordt steeds ondragelijker, totdat een jonge vertrooster, enz [19]. Welnu, in tegenstelling met wat deze *mal mariées* zouden gedaan hebben, heeft Godelieve zich niet vertroost met een ander. Zij heeft haar trouw bewaard tegenover die weinig hoofse man van haar ; zij heeft in de dienst van de Heer en in de toewijding aan de armen een vervangelement gevonden waardoor haar psychisch evenwicht volmaakt bewaard blijkt te zijn. Zo wordt zij tenminste voorgesteld, en er is vanuit dit standpunt nog een ander element dat de aandacht verdient.

Spreker verwijst naar de boeiende bijdrage van P. B. de Gaiffier, *Intactam sponsam relinquens. A propos de la Vie de S. Alexis* [20]. De heilige Alexis, en enkele ander heiligen hebben zich laten uithuwelijken. Wanneer Alexis zich 's avonds met zijn jonge echtgenote terugtrekt, verklaart hij haar dat hij haar hoffelijk waardeert en liefheeft, maar dat hij toch God boven haar verkiest. Hij heeft besloten met haar nooit samen te leven ; zij zal zich daarbij moeten neerleggen ; hij zal weggaan, enz. *Le saint sous l'escalier*, het thema is gekend. P. de Gaiffier heeft nog twintig andere gevallen opgetekend en zijn lijst is, volgens spreker, zeker niet volledig. De geleerde Bollandist heeft, wat deze scènes be-

[19] A. Jeanroy, *op. cit.*, blz. 84-101.
[20] In *Analecta Bollandiana*, LXV, 1947, blz. 157-195.

treft, aandacht gevraagd voor het laatste gesprek van de pas gehuwden. Daar brengen zij alle soorten beschouwingen naar voor over het leven in onthouding dat zij voor de Heer willen leiden. Soms gaat de echtgenote akkoord, soms betreurt zij het, soms weet zij niets van de beslissing af en blijft haar leven lang naar de verdwenen man verlangen, enz.

Spreker heeft de indruk dat de beschrijving die Drogo geeft van de laatste ontmoeting met Bertulf met Godelieve, een soort parodie is van wat Jeanroy een *sérénade amoureuse* heeft genoemd. De avondintimiteit, de verliefde gesprekken, de tedere gebaren, al deze elementen zijn hier aanwezig. Maar Bertulf doet juist het tegendeel van wat een H. Alexis en zijn gelijken hebben gedaan. Hij heeft nog de avond voor de moord, zijn vrouw gepijnigd, in wat haar het diepste trof, door haar nog eens onder ogen te brengen hoezeer hij haar verwaarloosde. Dat hij het met opzet deed, beweert Drogo uitdrukkelijk : *prius laedere, laniare mentem suam sine ferro*, eerst haar geest, haar hart kwetsen zonder zwaard, om haar dan naderhand ook in rauwe werkelijkheid te doden (V.G. 9).

Ten slotte dankt spreker voor de aandacht van zijn toehoorders. Door deze nieuwe lezing van de V.G. hoopt hij enkele nog onopgemerkte aspekten naar voor te hebben gebracht, waardoor wij de gevierde heilige in haar historische werkelijkheid beter kunnen vatten.

Slotbeschouwingen

door

P. DECLERCK

(*Brugge*)

Mijnheer de Bisschop,
Hoogeerwaarde Heren,
Mevrouwen, Mijne Heren,

Deze slotzitting doet ons denken aan de plechtigheid van de verheffing der relieken op 30 juli 1084 waarmee de officiële verering van de volksheilige Godelieve te Gistel een aanvang nam : de aanwezigheid van de plaatselijke bisschop, van vele abten uit de streek, van eminente geleerden, die dagen naeen poogden de *vita Godeliph* van de hagiograaf Drogo te begrijpen, van de burgerlijke overheid en een uitgelezen schaar van belangstellende toehoorders en vereerders doen ons beseffen dat de toenmalige luister niet uitgedoofd is. Godelieve doorbrak de grenzen van de tijd, maar tevens van de ruimte : het *internationaal* colloquium bracht haar na zoveel eeuwen eer der altaren en devotie van het volk, ook de hulde van het Europese intellect dat met zijn speurend toortslicht de wegen en sporen van het verleden afzocht op zoek naar historie.

Het feestcomité dat er voor zorgde dat de Heilige Godelieve bij de negenhonderdjarige herdenking van haar overlijden gehuldigd werd met een luisterrijke processie en met een merkwaardige iconografische tentoonstelling, heeft terecht gemeend dat te moeten bekronen met dit perfect georganiseerd en ruim opgevat colloquium. De devotie die de moed opbrengt haar heiligen te eren met de hulde van het moeizame en bescheiden speuren naar de historische waarheid ge-

tuigt van een ongeveinsde liefde die alle lof verdient. Het feestcomité heeft zijn succes dan ook ruimschoots verdiend!

Heiligen, en zeker Godelieve, zijn voor alle tijden, maar toch meestal ook op de eerste plaats van en voor hun eigen tijd. Het verwondert dan ook niemand dat het uitvoerend comité, onder de deskundige leiding van de professoren E. I. Strubbe — jammer genoeg door zware ziekte belet — en N. Huyghebaert, het colloquium zo heeft opgezet dat men bij wijze van concentrische cirkels eerst de chronologische, geografische en sociale tijdscoördinaten benaderde om vervolgens overheen de iconografie de eerste auteur van het levensbericht en tenslotte de *Vita Godeliph* van Drogo zelf uitvoeriger te behandelen. De toch wel schaarse maar waardevolle zekerheden die men over deze heilige achterhalen kan, zullen ook wel een van de motieven geweest zijn om het onderzoeksveld te verruimen.

Het jaar 1070 als datum voor de moord op Godelieve treft men in het xv^{e} eeuwse *Chronicon majus* van de abdij van Oudenburg voor het eerst in een met zekerheid te dateren bron aan. Het is in elk geval verantwoord haar leven en dood in de elfde eeuw te situeren. Daarmee roept men vanzelf de gedachte aan de Gregoriaanse hervorming op, en dit des te meer dat dergelijke hervormingsideeën schijnen door te werken in het œuvre van Drogo van St-Winnoksbergen, vermoedelijk Godelieve's eerste hagiograaf. Lotharingen heeft daarbij sinds lang de faam een van de invloedrijkste centra van de hervormingsbeweging te zijn en het lag voor de hand aan de heer Parisse, maître-assistant aan de universiteit van Nancy, de uiteenzetting over het vroomheidsleven aldaar toe te vertrouwen. Hij onderlijnde duidelijk de daar merkbare evolutie in het kerkelijk-religieus leven van de elfde eeuw die wel enigermate de tegenstroom lijkt van veel huidige kerkelijke bewegingen. Vanuit een systeem van keizerlijke kerk, waarbij het innig in elkaar verstrengeld zijn van lekenwereld en kerkelijke wereld bij de machthebbers zowel bij adel als bij clerus, bij de kloosters en in de religieuze mentaliteit domineert en opvalt, breekt de nieuwe opvatting van een scheiding van tijdelijke en geestelijke wereld eigenlijk pas principieel door met Gregorius VII. Eerst dan tekent zich althans theoretisch het latere

ideaalbeeld van de verhouding tussen Kerk en Staat af en wordt meteen de eigenheid en daarmee ook de autonomie van beide beter gevaloriseerd ; in feite was het een moeizame en wankele ontvoogding van de kerk die steeds weer dreigde in een bevoogding door of ten koste van de seculiere maatschappij te verworden. Treffend is dat in dit gebied de bisschoppen ook politiek de machtigsten waren en dat de menigvuldige kloosterstichtingen volgens spreker vooral met politieke en militaire expansie moeten in verband gebracht worden en zeker niet onverdeeld als symptomen van een reële religieuze opbloei moeten geduid en verklaard worden. De conferencier die zijn betoog blijkbaar vooral op diplomatische bronnen baseerde, heeft de volkse vroomheid, die in de hagiografische literatuur meer tot uiting komt, minder toegelicht. Deze leemte bleef ook in andere referaten voelbaar en is misschien toch spijtig voor een beter begrijpen van de verering van de heiligen en haar schriftelijke vertolking.

Vermits met Godelieve in deze eeuw een gehuwde vrouw heilig verklaard werd, was het bijna vanzelfsprekend de « Frauenfrage » die nu in de historische verkenningen aan de orde is, ook hier te behandelen. Eigenlijk weet men nog niet zoveel over de rol en status van de vrouw in kerk en wereld van deze tijd. Prof. Bernards (Bonn) die het thema voorstelde heeft er uitdrukkelijk op gewezen dat het moment voor een synthese terzake zeker nog niet gekomen is.

Het is nu eenmaal inhaerent aan de historische methode dat de reconstructie van het verleden opgebouwd wordt in het licht van de voorhanden bronnen. Deze nu kunnen eenzijdig zijn en beperkt en dat is zeker het geval voor het hier te bestuderen onderwerp. Voor het beeld van de voor de middeleeuwse schrijvers niet zo interessante niet-kloostervrouw, met haar alledaagse werk, vreugde en zorgen is nog weinig bronnenmateriaal systematisch bijeengebracht en de berichtgevers behoorden meestal tot hogere en grotendeels geestelijke kringen. Daarop heeft Prof. Bernards ook duidelijk gewezen. In de literaire bronnen, vooral in de briefliteratuur, van de eeuw krijgt men niettemin wel een zeker perspectief op de feitelijke rol die vorstinnen als *consors regni* en als opvoedster vervulden, en tevens op de idealen die

men hen daarbij voorhield. Dezelfde literatuur maakt het ook mogelijk een overzicht te krijgen van de toenmalige pastorale bekommernissen voor de vrouw als echtgenote en moeder.

Er was ook toen veel afstand tussen ideaal en realiteit. Een veel bezongen thema is de lof van de eigen moeder ook bij hen die als monnik of moniale zich van de wereld afscheidden. In de huwelijksleer van theologen en canonisten en in de kerkelijke kritiek op de samenleving komt een, duidelijk tegen de feitelijke situatie reagerende, overtuiging naar boven ten gunste van de principiële gelijkheid van man en vrouw. Deze sluit aan en bouwt verder door op het patristisch motief van de gelijke rechten voor beide geslachten en dit wordt als *specifiek christelijk* verdedigd : « De vrouw is niet uit het hoofd noch uit de voeten, maar wel uit de zijde van de man genomen » ; zo wordt die gelijkheid klaar uitgemeten. Prof. Bernards maakte daarbij een zeer oordeelkundig gebruik van de weer talrijker wordende theologische en canonische bronnen ; deze verdienen evenals andere (zoals diocesane statuten, ook latere) ter belichting van de opinies over de vrouw, over het huwelijk, over toverij en beheksing zeker minutieuzer onderzoek ; ook sommige motieven uit de liefdeliteratuur zouden vermoedelijk passages uit de *Vita Godeliph* kunnen verhelderen. Niettemin, hoeveel men ook te danken kan hebben aan een genuanceerder vertrouwdheid met deze problematiek en literatuur rond *de* vrouw, toch is daarmee het concrete geval van de H. Godelieve en van het ontstaan van haar verering in Vlaanderen nog niet opgelost.

De conferentie van Prof. Platelle (Rijsel) gaf de resultaten weer van een vrij uitvoerige studie over « *La violence et ses remèdes en Flandre au XI^e siècle* ». Daarmee was het colloquium geografisch en inhoudelijk reeds dichter bij het eigenlijke onderwerp en werden de deelnemers voor het eerst uitdrukkelijk geconfronteerd met problemen rond de *Vita* van Godelieve. Zoals deze ons in de eerste versie voorligt is ze immers het verhaal van een moord die ongestraft bleef, er wordt geen melding gemaakt van een gerechtelijke klacht tegen of van weerwraak op de moordenaar ; de latere bewerking van de Anonymus verhaalt echter wel de boetedoe-

ning van de verantwoordelijke voor de misdaad, Bertolf, de echtgenoot. Zonder deze problemen zelf direct te behandelen heeft Prof. Platelle gepoogd, vooral met aanwending van hagiografische bronnen uit de streek en de tijd, het klimaat van geweldadigheid in Vlaanderen met een reeks concrete voorbeelden te illustreren en de oorzaken ervan te ontleden. Voor deze laatste wees hij vooral op het functioneel verzwakken van de openbare rechtskaders en op het voortleven van de germaanse gewoonte van de private rechtspleging waarvan de *faida* of private familiale wraakneming de voornaamste vorm was ; deze ontaardde echter vaak in een waar terrorisme dat in de x^e-xi^e e. met de opkomst en rivaliteit van de vrij autonome heerlijkheden een climax bereikte. Vlaanderen en vooral de kuststreek waren daar blijkbaar voor berucht. Zoals te verwachten heeft men ook destijds pogingen in het werk gesteld om deze uitwassen in te perken : aldus hadden het leenverband, de godsvrede en de grafelijke vrede, de gemeentelijke eedgenootschappen dat opzet, maar meestal genas men meer dan men voorkwam. De meest efficiënte tussenkomst in deze gewelddadige eeuwen lijkt nog het optreden en ingrijpen van religieuze middelaars geweest te zijn : gestorvene zoals de heiligen of levende zoals bisschoppen of abten. Hier blijkt eens te meer de religieuze en zelfs af en toe magische mentaliteit der xi^e eeuwer. Vete en wraak waren het werk van de duivel en daarom moest de vrede kost wat kost hersteld worden tot de verzoening toe, die de zege des Heren was.

Precies deze veeleisende positieve verzoening riep sterke weerstanden op tegen deze religieuze vredesbeweging, die begrijpelijk de indruk gaf de mensen te overvragen ; meer dan eens ook poogden de betrokkenen deze heilige invloeden te ontwijken. Daarom aarzelde men niet met religieuze argumenten en dreigementen deze verzoening tot stand te brengen. De wonderbare ingreep der heiligenrelieken en het moreel gezag van kerkelijke hoogwaardigheidsbeklederś ondersteunden en hadden soms meer invloed dan de rechtsstructuren. Verder ontleedde spreker de religieuze vormen van boetedoening die op de zonde van geweldpleging volgden. Het bleek daarbij niet gemakkelijk het strict religieuze van het meer juridische te onderscheiden. Geweldpleging

en boetvaardigheid, zoals de vita van Drogo en van de Anonymus verhalen, passen zeker goed in het klimaat van de streek en tijd ; maar het verstoten, vermoorden van de eigen vrouw die dan achteraf als martelares wordt vereerd heeft bij mijn weten geen parallellen in de toenmalige heiligenliteratuur ; als zodanig valt er van de kaarsen die voor de andere heiligen branden toch maar weinig licht op de levenstocht en lijdensgang van Godelieve.

Uit de belangrijke uiteenzetting van Dr. Warlop over de Vlaamse adel in de 11e eeuw, die het sociale kader vormt waartoe op gegronde mening zowel de families van Godelieve als van haar man behoren, kwam in elk geval naar voor dat hetgeen van de adellijke vrouw in het huwelijk verwacht werd, wel op de eerste plaats een adellijk kroost was. Daarom stelde spreker zeer uitdrukkelijk de vraag of een mogelijke onvruchtbaarheid van Godelieve niet de eigenlijke reden was waarom ze door Bertolf verstoten werd. Dat is op zich zelf natuurlijk zeer goed mogelijk maar de *vita* van Drogo schijnt zeker niet in deze richting te wijzen, vermits de heilige volgens die voorstelling vanaf de dag van haar aankomst te Gistel (*ipse eadem die qua sponsam detulit domum*) of wellicht van haar huwelijk door haar man gehaat werd. Dat de ouders bij de huwelijskeuze een grotere rol speelden dan de betrokken partners zelf was volgens de toenmalige mentaliteit normaal en blijkt in elk geval duidelijk in de oudste vita van Godelieve. In de voordracht over de iconografie van de H. Godelieve lichtte Dr. Madou de voornaamste bevindingen van haar studiewerk ter voorbereiding van haar bijdrage in de tentoonstellingscatalogus toe en leidde daarna een bezoek aan de tentoonstelling zelf. Deze laatste was het bezoeken overwaard ; hopelijk zal van de vele documentatie die daar werd bijeengebracht een volledig inventaris worden opgemaakt en bewaard. De iconografie van de H. Godelieve is eenvoudig, doorzichtig en haar eerder eigen. Alle specifieke Godelieveattributen vinden hun oorsprong in het relaas van haar leven en meer nog van haar marteldood, natuurlijk ook volgens de jongere versie van de Anonymus ; ze werden eerder weinig door de cultus beïnvloed, alhoewel heel wat mirakelen, vele jaren na haar dood geschied, in beeld werden gebracht. De studie

van de evolutie van de iconografie van Godelieve is een boeiende opgave maar minder vruchtbaar voor de kennis van de heilige dan voor de voorkeur en visie van kunstenaars, opdrachtgevers, zielzorgers of vereerders ; zoals wij ze nu kennen, begint ze trouwens pas in het begin van de XV^e^ eeuw volgens Dr. Madou.

De laatste dag van het congres kwam men tenslotte tot de schrijver en de *Vita* zelf. Op 30 juli 1084 kwam Radbout, bisschop van Noyon-Doornik, naar Gistel, om de stoffelijke rest van een jonge vrouw, die de bevolking als martelares aanzag te verheffen. Dat betekende in feite een toenmalige heiligverklaring. Deze was voorzeker niet geïmproviseerd, maar voorafgegaan door een onderzoek, waarvan we de resultaten menen te bezitten in de *Vita* geschreven door Drogo, priester en monnik van de abdij van Winnoksbergen. Deze identificatie van Drogo met de gelijknamige monnik van Winnoksbergen is sedert de studie van M. Coens (1926) algemeen aanvaard en er is geen voldoende reden om daaraan te twijfelen. Deze enige met naam bekende Vlaamse schrijver uit de XI^e^ e. werd tot nog toe eigenlijk nooit om zichzelf bestudeerd. Daarmee maakte Dom N. Huyghebaert (Leuven) in zijn inleiding nu een aanvang. Behalve een kritische catalogus van zijn werken en een eerste poging om deze chronologisch te ordenen, schetste spreker verder — en met brio — zijn loopbaan, vorming en de gebeurtenissen die hij in zijn verblijf meemaakte. Hij karakteriseerde fijnzinnig zijn morele persoonlijkheid, waarbij wellicht zijn goedheid en meegevoel ook het beeld van Godelieve doorkleuren ; belichtte daarna zijn opvatting over vrouw, maagdelijkheid en huwelijk, waarbij deze overtuigde « gregoriaan » toch een merkwaardige onbevangenheid aan de dag legt, die trouwens ook in het leven van Godelieve niet ontbreekt. Tenslotte kwam spreker op de vraag waarom men (wie eigenlijk ?) beroep deed op Drogo om deze *vita Godeliph* te schrijven. Spreker waagde de hypothese dat het initiatief wel eens te zoeken zou kunnen zijn bij de figuur van abt Engelbert van Winnoksbergen, waarschijnlijk een lid van het adellijke huis van Aalst, dat zelf bondgenoot was van de Heren van Eine-Oudenburg. Spreker stelde de vraag of het initiatief tot heiligverklaring van Godelieve niet zou uitgegaan zijn van

deze kring, waartoe bisschop Radbout, oom van Cono I van Eine, ook behoorde.

Toen tenslotte Prof. De Smet (Leuven), die al die dagen op vaardige en welsprekende wijze Prof. Strubbe bij het inleiden der sprekers en dirigeren der debatten met algemene waardering had weten te vervangen, het woord kreeg om de *Vita Godeliph* als hagiografisch document toe te lichten, hadden de vorige sprekers hem ten overvloede vragen ter oplossing toegespeeld. Maar « In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister » ... ook hij heeft ze wijselijk niet alle willen oplossen. Wel was hij een kundige gids doorheen de tekst van de *Vita* zelf. Hij suggereerde allerlei vragen en oplossingen nopens mogelijke tekstwijzigingen, de structuur van het werk en de bedoelingen van de hagiograaf, over zijn getuigen, over allerlei realia en litteraire allusies. Zijn speurend en bladerend zoeken om de *Vita* te begrijpen en daaroverheen Godelieve in haar werkelijke gestalte te doen herleven, heeft er ongetwijfeld toe bijgedragen om toch enigermate de werkelijke draagkracht van meestal weinig preciese mededelingen scherper te vatten of wegen (soms kronkelpaden) daartoe uit te tekenen. Wij houden ons aan een paar klemtonen : meer dan andere sprekers heeft hij gewezen op de zakelijke belangen en ingesteldheid bij de ouders van Godelieve bij de uiteindelijke keuze van een huwelijkspartner ; op het verwijt dat Bertolf van zijn moeder krijgt alleen zijn vader en niet haar geraadpleegd te hebben. Spreker stelde de vraag of de oorzaak voor het mislukken van het huwelijk niet moet gezocht worden in de misrekening van Bertolf nopens de dotatie van zijn vrouw en of hij haar precies daarom niet achteraf op water en brood en in haar hemd (*nudis pedibus*) zou hebben gezet. Hij wees er verder op dat Drogo de heilige na haar huwelijk nergens *virgo* noemt, haar integendeel heel duidelijk naar het huwelijk laat verlangen maar er tevens — naar zijn mening — scherp voor waakt dat het duidelijk blijkt dat er tussen haar en haar echtgenoot geen huwelijksbetrekkingen kunnen geweest zijn. In tegenstelling tot de Bollandist M. Coens poneerde hij dat de bisschop bij wie de huwelijkszaak aanhangig werd gemaakt door de vader van Godelieve (*honor suae causae* en *utilitas natae* : eigen eer en voordeel van zijn dochter)

niet Radbout maar Boudewijn was (1044-1068) en de Vlaamse graaf niet Boudewijn VI maar Boudewijn V van Rijsel. Als datum van de verering van Godelieve meende hij 6 juli te mogen behouden en verklaarde de datum van 30 juli in het hss. van Clairmarais door de aanneembare hypothese dat de Cisterciënzers omwille van de viering van de octaafdag van Petrus en Paulus het feest naar een latere dag verschoven.

Aan al de sprekers om hun geleerde toeleg en welwillende mededeelzaamheid (in navolging van de Heilige Godelieve?) onze waardering en dank! Evenzeer gaat deze naar alle aanwezigen en meest nog naar de planners en uitvoerders van dat colloquium, dat naar ieders mening een toonbeeld van even discrete als perfecte organisatie is geweest.

Maar de vader van Godelieve dacht niet alleen aan de eer maar ook aan het nut. Wat werd met deze inspanning eigenlijk bereikt? Het was ongetwijfeld de moeite waard de nog steeds toenemende kennis van de eeuw van Godelieve ook op deze heilige te betrekken en deze arbeid zal steeds weer moeten hernomen worden. Betere benadering van het religieuze leven in zijn vele facetten, van de vrouw, de mentaliteit, en het tijdsgebeuren in Vlaanderen, van de sociale geledingen, van de literatuur zijn een onmisbare bijdrage om vanuit het toenmalige levensaanvoelen te leren denken en het leven en de levensbeschrijving van de heilige in het gewenste perspectief te bekijken. Het beeld van de heilige werd door het historisch onderzoek niet verkleurd of ontluisterd, maar wie hoopte nu eens het fijne te weten is alleen een genuanceerder *status quaestionis* en een web vragen rijker geworden. Nieuwe documentatie terzake werd hier niet aangebracht; wel wordt gepland de stoffelijke resten wetenschappelijk te onderzoeken maar dergelijke analyses leveren veelal niet veel meer dan een positieve bevestiging van het reeds bekende.

Eigenlijk weet men ook nu nog niet zoveel over leven, dood en eerste verering van de heilige. De directe bronnen blijven vooralsnog beperkt tot een gehavend afschrift (1380) van de verheffingsoorkonde (1084) en de waarschijnlijk kort voordien geschreven oudste *vita* die wellicht bewijsmateriaal voor die verheffing heeft aangebracht. Daaruit komen niet

alleen problemen, maar ook een stel vaste gegevens naar voor. Dank zij de oorkonde kan met zekerheid aanvaard worden dat in 1084 op 30 juli de relieken van Godelieve door bisschop Radbout van Noyon-Doornik werden verheven : er heeft dus een Godelieve bestaan die te Gistel vereerd werd en er dan ook wel leefde en zal gestorven zijn. De oorkonde gewaagt nergens over Godelieve als maagd of martelares maar spreekt wel van « het heilig lichaam van de zalige Godeliph, dat met klaarblijkelijke mirakelen verheerlijkt werd ». Het is ook zeer waarschijnlijk dat Drogo, monnikpriester en hagiograaf uit de abdij St-Winnoksbergen, over dezelfde Godelieve een *vita* schreef en dat deze als suppliek ter staving van een bisschoppelijke heiligverklaring aan bisschop Radbout, aan wie ze blijkens de proloog is opgedragen, werd voorgelegd. Als dat waar is, dan moet men voorzeker ook vanuit de optiek van Drogo toch nogal belang hechten aan de sobere mirakelverhalen die de *vita* afsluiten, vermits de verheffingsoorkonde precies daarop de nadruk legt. Nu zegt de hagiograaf Drogo uitdrukkelijk dat hij het *martyrium* van zijn heilige wil verhalen. Waarom en in welke zin wordt het levenslot van Godelieve door Drogo (en/of zijn zegslieden) een *martyrium* genoemd en wordt deze uitdrukking door de bisschop niet overgenomen? Welke zijn de redenen geweest om het slachtoffer van een toch waarempel niet uitzonderlijk huwelijksconflict als een *martyrizata* voor te stellen en als een heilige te vereren? Het tragische bij Godelieve is eigenlijk dat haar man haar vanaf de eerste dag gaat haten, dat hij dat huwelijk beklaagt en zich daarover verwijten maakt en volgens Drogo als van de duivel bezeten is. Het wordt een conflict tussen de trawant van de duivel en een steeds meer op God vertrouwende vrouw. Welk heiligheidsideaal steekt daarachter? Waarom die afkeer vanwege Bertolf? Veel hypothesen werden gewaagd, wat meteen bewijst dat men bij Drogo niet veel zaaks vindt en het door hem naar voor gehaalde motief van de jaloerse schoonmoeder — in schrille tegenstelling met de meevoelende heilige — toch niet als afdoende wil beschouwen. Ook over de reticentie van Drogo rezen vragen : wist hij niet veel? mocht hij niet spreken? hechtte hij daaraan minder belang? maar waarom dan die banale jaloersheid vermelden? Drogo

had vermoedelijk een grondig andere belangtselling dan de hier aanwezige historici en dat stelt meteen de vraag naar de methode om de getuigeniswaarde van dergelijke hagiografische produkten op het spoor te komen. Als er iets ontbreekt bij Drogo, dan zijn het wel de realia. Deze zijn beperkt tot de vermelding van de geboortestreek, naam en stand van de heilige en haar ouders, de naam en stand van haar echtgenoot, de namen van de moordenaars, van markgraaf Boudewijn, van bisschop Radbout van Doornik in de proloog, van Algotus in het eerste mirakelverhaal, die als kind genezen was en op het ogenblik reeds diaken was, van het Sint-Trudo klooster (te Brugge). Maar daarmee is het ongeveer ook alles, veel minder dan in de enkele lijnen van de verheffingsoorkonde staat; meer dan dit mocht hij in elk geval zeggen. Er is geen enkele datum in te vinden, de geboortestreek van Bertolf is evenals de plaats waar de gehuwden woonden slechts heel vaag aangeduid: het is in Vlaanderen en niet te ver van Brugge. De « *series orationis, quae indicet sanctae Godeliph ordinem vitae locum tempusque passionis* » tekent veel meer haar levens*wijze* en lijdenskracht dan de gebeurtenissen met tijd en plaats waarin zich dat alles afspeelde en dat zal van zijn standpunt uit en voor de geädresseerden ook wel het enig noodzakelijke zijn geweest. Ik geloof niet dat het eerlijk, gedegen en veelzijdig colloquium ons terzake veel verder heeft gebracht en dat lijkt ons zonder nieuwe bronnen ook niet goed mogelijk. Toch werd hier prachtig werk gepresteerd dat in grote mate origineel is en dat ons dank zij *Sacris Erudiri* en de welwillendheid van de auteurs, wellicht nog aangevuld, ter beschikking zal gesteld worden. Er blijft ook nog veel werk te doen: tijdens het colloquium zelf heb ik herhaaldelijk de wens gehoord dat de Latijnse tekst van de oudste *vita* — met vertaling — ter beschikking zou geweest zijn; ook nadien blijft dat nuttig. Er kunnen nog veel aspecten bij Drogo bestudeerd worden: zijn heiligheidsideaal en theologie, een verder doorgedreven studie van de *Vita Godeliph* in vergelijking met het overige werk van Drogo en met andere heiligenlevens, vooral van vrouwen, en uit Vlaanderen en misschien ook Engeland, zijn opvatting en haar literaire vertolking van de ware huwelijksliefde wellicht in bewust con-

trast met de toenmalige meer « mondaine » voorstellingen, zijn religieuze mentaliteit alsmede die van zijn tijd (magie, mirakel, duivel, toverij), alsmede menige passage uit de *vita* zelf die nog naar preciesere opheldering vraagt ; daarom is een vertaling trouwens vrij moeilijk. En na Drogo komen behalve de iconografie, ook nog de latere bewerkingen, waarover op het colloquium dat het meer bij de historie van de heilige poogde te houden — vermoedelijk terecht — zo weinig werd gesproken.

Geschiedenis is niet alles maar het is goed dat de devotie er bij aanleunt ; ook in de historie zal het een gouden raad blijven zich te houden aan de vrij bescheiden gegevens van de bronnen om aldus niet te ver af te blijven van de waarheid, die we met Drogo als een *bonum quod praestat omni bono* de heilige en mekaar kunnen aanreiken. Mijn laatste woorden mogen dan in uw aller naam mijn dank vertolken voor de man, die door ziekte weerhouden, misschien nog het meest met uw aller inspanning, optreden of belangstelling heeft meegeleefd en U er meest voor dankt : Prof. E. I. Strubbe. Mocht de heilige Godelieve ook met hem meevoelen.

De naam Godelieve

door

M. GYSSELING

(*Gent*)

De naam Godelieve is uitzonderlijk omdat zijn twee bestanddelen, met ongewijzigde betekenis, tot de alledaagse woordenschat zijn blijven behoren, in tegenstelling met de meeste naambestanddelen die al vroeg tot de dichterlijke, ja zelfs onomastische sfeer beperkt geworden zijn, waardoor ze niet langer begrepen werden. De uitleg die de monnik Drogo circa 1084 in zijn *vita sanctae Godeliph* aan de naam geeft : nomen enim eius teutonice Deo cara sonat, is dan ook volkomen juist en ligt ook thans nog voor de hand. Deze twee bestanddelen zijn *God* en *lief*.

De naam Godelieve is bijzonder zeldzaam geweest, zo zeldzaam zelfs dat men zich met Förstemann [1] afvraagt of hij niet in hoofdzaak tot het Nederlandse taalgebied en de aansluitende Nederrijnse gewesten (« am Niederrhein und in Flandern ») beperkt was. Deze geringe geografische verbreiding leidt zelfs tot het vermoeden dat Godelieve helemaal geen Oudgermaanse doch een christelijke naam zou zijn, in de missioneringstijd ontstaan naar het voorbeeld van bv. *Deodatus* ; ook dit is uitzonderlijk.

Voor 1100 zijn de enige totnogtoe bekende vermeldingen : ± 870 *Godeliaf*, non te Essen [2] ; (987-95) kopie midden 11e eeuw *Godelief*, te Heurne ; 1060 kopie eind 12e *Godelif*, te Moeskroen ; en de heilige van die naam.

[1] ERNST FÖRSTEMANN, *Altdeutsches Namenbuch*, I, *Personennamen*, Bonn 1900 (Neudruck München 1966), kol. 1019.

[2] WILHELM SCHLAUG, *Die altsächsischen Personennamen vor dem Jahre* 1000, Lund 1962, p. 96.

Hoe zeldzaam de naam was, blijkt bv. uit het ontbreken van vermeldingen in Noord-Duitsland in de 11e en 12e eeuw [3]. Het persoonsnamenmateriaal uit de Nederlanden van 1100 tot 1225 is nog maar voor een heel klein deel op fiches overgeschreven ; het behelst o. m. midden 12e *Godelief*, te Putten (Gelderland), en ± 1202 *Godelif filia Heilewif* te Ruddervoorde. Voorbeelden uit het oudste goederenregister van de Sint-Baafsabdij zijn : ± (1225-30) *Boidin filius Godeliven*, te Oostakker, en ± 1240 *Godelif relicta Sigeri*, te Kadzand.

Het ware bijzonder leerzaam, de latere verbreiding van de naam, tot heden toe, na te gaan. Het is immers duidelijk dat Godelieve een test-case zou kunnen worden voor de invloed van de heiligennamen op de naamgeving : zonder deze steun zou de naam vermoedelijk in de 12e-13e eeuw het lot hebben gedeeld van zoveel andere oude namen en verloren zijn gegaan. Bij de huidige stand van de naamkunde is een dergelijk onderzoek evenwel nog onmogelijk : eens te meer worden wij er pijnlijk aan herinnerd dat wij inzake persoonsnamenstudie nog een reusachtige achterstand hebben in te lopen.

[3] WILHELM SCHLAUG, *Studien zu den altsächsischen Personennamen des* 11. *und* 12. *Jahrhunderts*, Lund 1955.

Het wondere weefsel van de H. Godelieve

door

B. Janssens de Bisthoven

(*Brugge*)

I. Historisch overzicht.

In de abdij Ten Putte te Gistel toont men een zeer oud kledingstuk, welke de heilige Godelieve, gestorven op 6 juli 1070, na haar dood zou gemaakt hebben. Het verhaal over dit wonder vindt men niet in de *Vita prima*, voor 1084 door Drogo van Winnoksbergen geschreven. Het is voor het eerst opgenomen in de *Vita altera*, meer dan twee eeuwen later door de zogeheten *Anonymus Ghistellensis* opgesteld. Deze latere *Vita* werd in het Vlaams verwerkt, omstreeks 1470 in Ten Putte overgeschreven, en nadien herhaaldelijk aangepast en als volksboekje uitgegeven.

De vertelling kan men als volgt samenvatten. Het gebeurde dat Bertolf, na de genezing van zijn blindgeboren dochter, een knecht naar het dorp zond met een stuk fijn lijnwaad, om hemden te laten maken. Halfweg tussen het hof en de kerk ontmoet de knecht een vrouw langs de wegkant gezeten, die hem vraagt haar het linnen toe te vertrouwen ; zij zal de hemden maken. De knecht stemt er in toe, keert naar het hof terug en vertelt wat er gebeurt is. Bertolf meent dat er bedrog in het spel is, berispt zijn knecht en stuurt hem onmiddellijk om het linnen terug. De vrouw zit daar nog langs de weg. De hemden zijn klaar en gevouwen en worden de jongen ter hand gesteld, die er mede naar huis loopt. Bertolf erkent het werk van Godelieve [1]. Hij

[1] « Universa ergo haec ministro renuntiante, mox ut artificium cum plicatura Bertulfus intuitus est, Godelevae opus protestatus

spoedt zich naar de plaats van de verschijning, maar Godelieve is verdwenen ; daarop volgt zijn boete en bekering.

Deze oude legende spreekt met geen woord over de bewaring van die hemden door Godelieve gemaakt. Volgens M. English is kanunnik G. Tanghe « de eerste om het bestaan van één van de mirakuleuze hemden te vermelden » [2]. G. Tanghe vermelt echter niets over die bewaring in de eerste uitgave van zijn *Historie der H. Godelieve*, Brugge, 1861. Ook niet in de tweede uitgave. Slechts in de derde, van 1870, wordt de volgende zinsnede bij noot 2 van blz. 60 gevoegd : « Een hoogedele familie van Brugge beweert een hemde te bezitten, gemaekt door de *H. Godelieve* ». In de volgende uitgave, van 1873, wordt het : « De weledele Heer L. de Bie de Westvoorde, weduwnaar van Mevrouw Theresia Legillon de Goemaringhe, beweert een van de twee bovengemelde hemden, gemaakt door de H. Godelieve, te bezitten ». Blijkbaar had G. Tanghe geen kennis van de bewaring van een hemd voor 1870, toen Lodewijk Van Haecke zijn *S. Godelieve van Ghistel*, Brugge, 1870, publiceerde, met de volgende bijzonderheden over het bewaarde hemd : « Eene onverbrokene overlevering leert ons, dat een, ten minste, dezer twee hemden nog bestaat. Eene abtdis, die den naam van Legillon droeg, zal in de schuwe tijden dat hemd toevertrouwd hebben aan iemand harer bloedverwanten. Van eeuw tot eeuw overgezet en van geslacht tot geslacht bewaard, is dat hemd tegenwoordig nog het eigendom derzelfde familie Legillon. Het berust immers te Brugge in de Langestraat n° 17, in het winterhuis van den weledelen heer Lodewijk de Bie de Westvoorde, weduwenaar van Mevrouw Teresia Legillon de Goemaringhe, Ridder van het Leopolds orde en Burgemeester van Oostcamp. Dank aan des eigenaars goedwillige heuschheid, hadden wij den 16 maarte 1870, het voordeel dat merkwaardig stuk te bezichtigen en

(est)... Maer doe Bertolf tfatsoen van dien sach, doe seide hy certeyn dit es de naet ende de voude van Godelieve... » : *Acta Sanctorum*, dl 2 van juli, Antwerpen 1721, blz. 434 ; middelnederlands handschrift van omstreeks 1470, fol. 104.

[2] M. ENGLISH, *Godelieve van Gistel*, Brugge, 1944, blz. 122.

aan te raken. Om ter fijnst is het linnen. Al hebben het acht eeuwen eenigszins verduisterd en zijne oorspronklijke witheid weggenomen, toch blijft het een pronkstuk waarop de kundigste naalde bot staat. Men onderzoeke het immers zoo men wil, noch naad, noch naaisel, hoegenaamd geen, wordt men gewaar; uitgenomen nogtans aan de schouders waar beide mouwen aan het lijf gezet zijn. Daar is het genaaid ;... » (Eerste uitgave, 1870, blz. 304-305, noot 1).

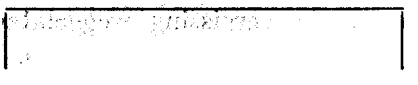
Deze laatste uitzondering is niet juist; ook daar waar beide mouwen aan het lijf komen is er geen naad te bespeuren. Slechts in de vierde uitgave (deel 2, Brugge, 1902, blz. 119) is die vergissing weggelaten. Maar in de opeenvolgende uitgaven (1870, 1877, 1889, 1902) bevestigt L. Van Haecke steeds « dat de toemalige abtdis (in 1577) Mevrouw Legillon, met reden bevreesd voor de aanstaande plundering, en de schatten van haar klooster willende in veiligheid stellen, dezelfde hier en daar verzonden heeft naar vrienden en wagen van hare kloosterzusters. Alzoo leert ons eene onverbrokene overlevering dat een van deze twee hemden toevertrouwd werd aan een huisgezin van haar bloedverwantschap (3° uitg., 1889, blz. 297). »

Die beweringen over de oorsprong van het hemd, dat in 1870 in de Langestraat berustte, zijn niet betrouwbaar, omdat er geen abdis Legillon geweest is, alsook omdat de auteur nooit zegt waarop hij zijn zekerheid steunt, en dikwijls legende met geschiedenis verwart.

Het is echter een onbetwistbaar feit dat het hemd bij de familie Legillon te Brugge in de Langestraat n. 17 (nu 21) bewaard werd. Karel Legillon (1763-1831) had in 1787 dit huis gekocht aan de toenmalige eigenaar Eugeen Goddijn, bouwmeester en leraar aan de akademie. Was het misschien de nicht van Karel Legillon, zuster Catharina Wynckelman, de latere abdis (1819-1831), die het hemd van Sinte Godelieve daar in veiligheid heeft geborgen in november 1796, toen de abdij tijdens de Frans Revolutie moest ontruimd worden? Of was het hemd reeds vroeger in het bezit van de familie Legillon?

In elke geval bleef het in hetzelfde huis bewaard door Karel's dochter, Theresia Legillon (1792-1863), die gehuwd was met Lodewijk de Bie (1796-1873), alsook door de volgende bewoners van het huis, Jules de Bie (1832-1888), zoon van Lodewijk, en zijn vrouw Léonie Pecsteen (1832-1901)[3]. Het was bij Lodewijk de Bie dat priester Van Haecke, kapelaan van het H. Bloed, op 16 maart 1870 het hemd mocht zien.

Jaak Wynckelman, 1671-1754,
gehuwd met Catharina de Croeser, 1692-1763.



Catharina Wynckelman,
1723—1778,
gehuwd met Lodewijk Legillon,

1707—1775

Frans Wynckelman,
1723—1791,
gehuwd met Maria van der Beke de Cringen,
1734—1801

Karel Legillon,
1763—1831,
gehuwd met Francisca
van Zuylen van Nyevelt,
1759—1827.

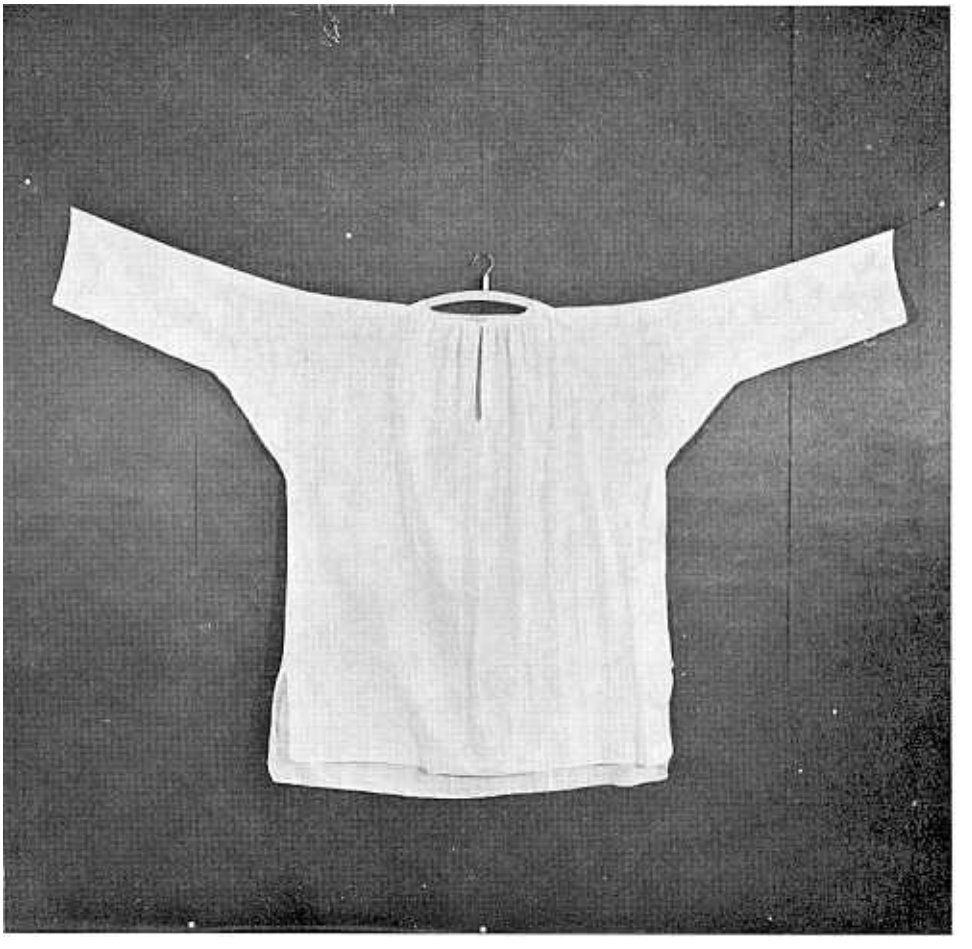
Catharina Wynckelman,
1760—1831 ;
— in de abdij ingetreden
op 15 maart 1786 :
— abdis van 1819 tot 1831.

Theresia Legillon, 1792—1863,
gehuwd met Lodewijk de Bie de
Westvoorde, 1796—1873.

Jules de Bie de Westvoorde,
1832—1888
gehuwd met Léonie Pecsteen,
1832—1901.

Cf. J. GAILLARD, *Bruges et le Franc*, dl 2, Brugge, 1858 ; Brugge, Archief Sinte-Godelieve-abdij, *Registerbouck*, dl 2, art. 111, fol. 111.

[3] De volgende stamboom geeft de afstammelingen van Jaak Wynckelman, die van af Karel Legillon het huis van de Langestraat bewoonden.



GISTEL. ABDIJ TEN PUTTE. *Het wondere weefsel van de heilige Godelieve*

Sindsdien heeft hij overal bekend gemaakt en met stelligheid bevestigd, dat een van de hemden door Godelieve geweven van af 1577 in het bezit was van de familie Legillon. Jaren lang heeft hij ook aangedrongen om de teruggave van het hemd aan de Brugse abdij te bekomen, een laatste keer in een brief aan de weduwe van Jules de Bie, in de zomer van 1894, waarop de eigenares eindelijk haar toestemming gaf [4]. Het was L. Van Haecke zelf, die op 25 oktober 1894, het kostbaar weefsel aan abdis Van de Velde ter Boeveriestraat ging overhandigen [5]. Deze laatste schreef dadelijk een bedankingsbrief, waarin zij een reeks gefantazeerde bijzonderheden aanhaalt over de bewaring van het stuk, die haar blijkbaar niet door de familie maar door L. Van Haecke waren ingegeven [6].

[4] Brugge, Archief Sinte-Godelieve-abdij, brief van L. Van Haecke aan abdis M. Stanislas Van de Velde, 5 juli 1894 : « ... Gij moet weten, Mevrouw Abtdis, dat ik haar (weduwe de Bie), sedert jaren, jaarlijks dit gedacht heb uitgedrukt ; maar nu heb ik plat uit gesproken... en God zij dank, zij heeft mij gezeid dat haar familie en zij zelf op mijne vraag willen en zullen voldoen... ».

[5] L. VAN HAECKE, *S. Godelieve van Ghistel*, 4e uitgave, dl 2, Brugge, 1902, blz. 118.

[6] :« Madame. Je m'empresse de Vous accuser réception du bienveillant envoi que Mr. le chanoine L. Vanhaecke m'a remis hier de votre part. Au nom de la communauté de l'Abbaye Bénédictine à Bruges et de la communauté du Priorat Bénédictin de Sainte Godelieve à Ghistelles, j'ai l'honneur de Vous exprimer toute notre gratitude pour la remise que Vous nous faites du linge confectionné par la chère Sainte Godelieve et dont votre noble famille a si soigneusement gardé le dépôt depuis 1577. Les recherches historiques les plus minutieuses établissent que Sainte Godelieve confectionna *deux chemises*, en des circonstances fort remarquables. En premier lieu, elle fit ce travail onze ans *après sa mort* c.a.d. en 1081, ayant elle-même déjà recueilli la palme du martyre en juillet 1070. Et secondement ces deux pièces de lingerie *ne présentent aucune trace de couture*. Son mari, Bertulphe, à qui elles étaient destinées, était pour lors veuf de sa seconde épouse, dont il avait une fille, nommée Edith. Lors de sa conversion, il laissa ce linge à sa fille. Edith ayant changé le domaine paternel en une maison de prière, dont elle fut la fondatrice et la première supérieure, les remit en mourant à l'Abbesse qui lui succéda dans l'administration du monastère. Après elle, toutes les Abbesses de Ghistelles conservèrent religieusement ce précieux dépôt jusque vers la fin du XVI siècle.

De kleinkinderen van Jules de Bie - Léonie Pecsteen, die nog in leven zijn, bevestigen het feit, dat het hemd van Godelieve tot in 1894 in de Langestraat gebleven is. De tweede oudste van de nog levende getuigen verklaart het volgende : « Mijn zusters en ik mochten soms als beloning het wondere hemd bekijken : grootmoeder Léonie haalde een doos uit de muurkast, nam het hemd en spreidde het open om het goed te laten bewonderen, en plooide het daarna weer op. Dit heb ik meer dan eens meegemaakt, o. a. in juli-augustus 1892, toen wij bij grootmoeder verbleven om reden van de aanstaande geboorte van onze broer Pierre ».

A cette époque, les Gueux dévastaient cette partie des Provinces-Unies qui était restée fidèle à la religion catholique. Le meurtre, le pillage, l'incendie était leur œuvre de chaque jour. Justement effrayée du sort qui menaçait son monastère, l'Abbesse Legillon, pour lors Supérieure de la communauté de Ghistelles, résolut de mettre en lieu sûr les objets de valeur que possédait l'Abbaye et qu'elle avait à cœur de soustraire à l'imminente destruction. A cette fin, elle partagea le dépôt entre les familles de ses Sœurs religieuses. De son côté, elle confia à sa propre famille, résidant à Bruges, plusieurs objets précieux, parmi lesquels *l'une des deux chemises* en question. L'inventaire indiquant la nature et l'origine de ces divers objets, ainsi que les endroits où ils se trouvaient désormais en sûreté, doit nécessairement avoir péri dans les flammes, qui détruisirent de fond en comble l'Abbaye de Ghistelles. En effet, les tristes prévisions de Madame Legillon se réalisèrent. En 1577, les hordes protestantes envahirent Ghistelles, pillèrent l'Abbaye et la réduisirent en cendres. Les saintes recluses de ce lieu de prières furent violemment dispersées, et, après bien des pérégrinations, se réunirent et se fixèrent à Bruges, rue de la Bouverie.

Ainsi s'écoulèrent 314 années, lorsque enfin, le 2 juillet 1891, douze Sœurs de l'Abbaye de Bruges retournèrent se fixer à Ghistelles au monastère récemment réédifié à l'endroit même de la primitive Abbaye. Mais tandis que cet événement se préparait lentement, les nobles générations de la famille Legillon conservaient pieusement le dépôt que leur avait confié l'Abbesse de Ghistelles. En notre siècle, nous le voyons entre les mains vigilantes de Messire Louis de Bie de Westvoorde — Legillon, auquel Vous avez succédé, Madame, dans la garde de ce pieux trésor. C'est à Vous, Madame, qu'était providentiellement réservé de prendre l'initiative de faire don à l'Abbaye de Sainte Godelieve de ce dépôt religieux autant qu'historique. Cette démarche Vous honore, Madame, et Vous garanti une part assurée à la puissante protection de la chère Sainte ; mais elle excite aussi toute notre reconnaissance... le 26 octobre 1894. » Brugge, familiearchief.

Ook weet men, dat diezelfde grootmoeder het wondere hemd meebracht als een of ander van haar kleinkinderen ernstig ziek was, om het over het ziekbed uit te spreiden. Men was er toen van overtuigd een heilig voorwerp te bezitten, maar er was blijkbaar niemand die nog wist hoe het in de familie gekomen was. Als er ooit iets over het bewaarde hemd hetzij in de familie Legillon, hetzij in de abdij, geschreven werd, is daar niets van bewaard gebleven, zodat men geen historische zekerheid kan hebben omtrent de herkomst van het weefsel, noch omtrent de vraag of het met de H. Godelieve kan verbonden worden.

Het « mirakuleuze onderkleed » werd voor het eerst in het openbaar getoond in de stoet ter ere van de gelukzalige Idesbald te Brugge, op 13 en 19 juli 1896 [7]. Abdis Van de Velde had intussen op 2 juli 1891 twaalf zusters uit Brugge naar het herstelde klooster Ten Putte gezonden en liet, na 19 juli 1896, het wondere weefsel naar daar overbrengen [8].

II. Oudheidkundige gegevens.

In zijn studie over het hemd, *La Camisia* [9], in de middeleeuwen tot in de 13e eeuw, bewijst E. Van Overloop, dat dit soort kledingstuk niet van Romeinse maar van Germaanse oorsprong is. Het was een eenvoudig linnen onderkleed met mouwen, reikend tot boven de knieën, zonder splitten aan de zijden langs onder, noch boven aan de voorkant. Het hemd van Sinte Godelieve vertoonde oorspronkelijk geen insnijdingen of splitten, hetgeen naar de vroege middeleeuwen zou verwijzen.

Uit het gewone hemd ontwikkelde zich en onderscheidde zich het roket, liturgisch linnen kledingstuk met mouwen,

[7] Brugge, Archief van het Bisdom, *Acta G. J. Waffelaert*, 1896, blz. 244-245.

[8] Cfr Brief van de Abdis, 26 okt. 1894, aangehaald in noot 6; N. Huyghebaert en P. Favorel, *Abbaye de Sainte-Godelieve à Ghistelles puis à Bruges*, in *Monasticon belge*, dl 3, fasc. 1, Luik, 1960, blz. 268, waar de datum: 2 juli 1899, voor de zending van twaalf zusters naar Gistel, kan verbeterd worden in: 2 juli 1891.

[9] *La Camisia*, in *Annales de l'Académie royale d'archéologie de Belgique*, 7e reeks, dl 6, 1929, 147 blz.

die door de priesters en ook door sommige kloosterzusters werd gedragen over de gewone kleding. In de 11e eeuw ontstond ook het superplie, of koorhemd, met bredere mouwen dan het roket, voor meer bewegingsmogelijkheid wanneer het boven de zware winterse koormantels werd gedragen [10]. Het hemd van Godelieve was misschien oorspronkelijk als roket bedoeld.

Een eerste archeologisch onderzoek van het weefsel werd gedaan in de Brugse abdij kort na de schenking van 25 oktober 1894. Op verzoek van kanunnik Félix Béthune, toenmalige geestelijke direkteur van de abdij, zonden Jules Helbig uit Luik en dokter A. Van Bastelaer uit Brussel twee geschreven verslagen van hetgeen zij ter plaatse hadden vastgesteld. Die verslagen worden bewaard te Gistel in het archief van Ten Putte.

Jules Helbig schrijft als volgt, op 19 maart 1895 :

« Monseigneur Bethune voudra bien se rappeler que je n'ai examiné le vêtement attribué à Sainte Godelieve que le soir, à la lueur d'une lampe et pendant un temps trop court pour une étude approfondie ; il voudra bien ne regarder ces lignes que comme le souvenir d'une 'impression' qui ne saurait avoir une grande valeur scientifique. Sous le bénéfice de cette réserve, je consigne ici bien volontiers mes souvenirs :

Le vêtement m'a paru fort ancien, non seulement par l'aspect particulier du tissu et le travail qui le forme, mais déjà par le fait, que je n'ai pu découvrir aucune couture dans le vêtement. Les vêtements sans couture sont en général d'une grande rareté... On comprend l'extrême difficulté qu'il y a de dater une étoffe qui ne présente ni dessins caractéristiques ni décors d'aucune sorte. Aussi, sans vouloir m'aventurer sur un terrain toujours un peu périlleux, je dirai que, comparé aux tissus anciens assez nombreux que j'ai eu sous les yeux, mon *impression* à la vue du vêtement attribué à Sainte Godelieve a été qu'il en faudrait reporter le travail plutôt à une époque antérieure à la vie de la sainte, qu'à des temps plus récents... »

[10] C. CALLEWAERT, *De rebus cultus materialibus*, Brugge, 1937, blz. 65.

Van zijn kant bevestigt dokter A. Van Bastelaer, in zijn verslag gedagtekend te Brussel op 28 januari 1897, dat hij een nauwkeurig onderzoek « un examen minutieux », heeft kunnen instellen en hij vervolgt :

« Ce qui est tout à fait extraordinaire, et ce qui m'a frappé, c'est la façon de ce vêtement, tissé sans couture, ni raccord nulle part, aux manches, aux épaulières, ni aux aisselles et tout d'une pièce... L'industrie moderne, à ma connaissance, ne possède aucun procédé capable de produire aujourd'hui au moins à ma connaissance, un vêtement semblable à cette tunique antique. »

Bij dit laatste verslag is een begeleidend brief van dezelfde gevoegd, die het volgend voorbehoud maakt :

« ... Si j'avais su qu'il s'agit de donner une attestation destinée à rester, j'aurais voulu faire du vêtement une étude plus sérieuse encore et plus longue, armé de tous les moyens d'investigation et aidé par un homme expert en fait d'industrie du tissage mécanique moderne, et doué d'intelligence et de prudence. Ne croyez-vous pas qu'il serait sage de procéder ainsi ?... »

Het werd inderdaad raadzaam geacht, gezien de aarzelingen van beide deskundigen, een nieuw onderzoek te laten instellen. Dit werd gedaan te Haarlem op 18 en 19 november 1970 in de « Stichting Werkplaats tot herstel van Antieke Textiel ». Ir. Johanna M. Diehl, wetenschappelijke medewerkster bij dit instituut, schreef een uitgebreid verslag, met foto's en tekeningen, dat als volgt kan worden samengevat.

Beschrijving en toestand. Het kledingstuk is een hemd van wit, wat vergeeld gaasachtig weefsel in linnenbinding, waarvan het model te zien is op de foto. Behoudens een aantal reparaties van later datum vertoont het stuk geen enkel naaisel. Noch aan de zijkanten van het lijf, noch aan de mouwen of bij de vierkante ingezette okselstukken is iets van naden te bespeuren.

De algemene toestand van het kledingstuk is verwonderlijk goed, echter zijn in de loop der tijden een aantal beschadigingen aangebracht en slijtageverschijnselen opgetreden. Bij de hals is een vertikale split geknipt van 25 cm. lang.

Onderaan is ter weerszijde een split geknipt, 26 cm. hoog t.o.v. de lengte van de achterzijde (= 110 cm.), 21 cm. hoog t.o.v. die van de voorzijde (= 105 cm.). De mouwen zijn aan de onderkant 6 cm. diep ingeknipt. De hals, die 40 cm. breed moet zijn (80 cm. omtrek), is door een zoompje heengehaald tot een breedte van 25 cm. (50 cm. omtrek). De totale breedte met uitgespreide mouwen is 80 + 25 + 80 cm. De uiteinden van de mouwen zijn 24 cm. breed (48 cm. omtrek). De breedte van het lijfstuk is 94cm. (188 cm. omtrek).

Het materiaal. Eenzelfde soort garen werd gebruikt ,zeer dun, op primitieve wijze versponnen en erg onregelmatig, met vele verdikkingen en verdunningen. Of het werkelijk linnen is en geen katoen zou door een mikroskopisch onderzoek snel uit te maken zijn. Echter moest hiervoor tenminste één draadje uit het weefsel hebben moeten worden verwijderd, hetgeen uiteraard op bezwaren stuitte en dan ook is nagelaten.

Het weefsel is gemaakt in eenvoudige binding, één op, één neer, en is zeer onregelmatig. De fijnheid er van ligt, bij benadering, in de orde van 20 draden per centimeter in alle richtingen . Bij het rechter okselstuk (zie foto) is de loop der verschillende draden duidelijk waar te nemen. Men ziet er hoe de draden, lopend in de lengte van het lijf, en die, lopend in de lengte van de mouw, zich elk bij het begin van het okselstuk splitsen in twee partijen, die elkander uiteindelijk wederzijds gaan kruisen, maar tevens, dat de draden, die aanvankelijk beide genoemde stellen draden bonden, dan elkaar gaan kruisen en zo het okselstuk vormen. Het is uitermate moeilijk iets te zeggen over de totstandkoming van een dergelijk kledingstuk.

Al is het goed waarneembaar wat er hier gebeurd is bij het maken van het kledingstuk, echter is het allerminst duidelijk hoe men het heeft gedaan. Het maken van een rond weefsel zonder naad, echter zonder « vertakkingen », is een kunst, die tamelijk verbreid voorkwam of mogelijk nog voorkomt. B. v. maakte men in het oosten van Indonesië z.g. « kokerdoeken », die door de vrouwen werden gedragen, op zeer primitieve weeftoestellen. Mogelijk is het tot stand komen van het lijfstuk van het Godelieve-hemd verbandhoudend met de procedure voor de kokerdoeken aangewend,

maar deze verklaart niet hoe het mogelijk is geweest ook mouwen naadloos aan te zetten.

Een andere mogelijkheid is dat het weefsel werd gemaakt op een klein getouw, zoals getekend en beschreven werd door Johannes Braunius, in zijn *De vestibus sacerdotum Hebraeorum*, 1680, op grond van een zeer onduidelijke miniatuur in een Vergilius-handschrift uit de vierde eeuw [11]. In principe is het mogelijk op een dergelijk getouw een naadloos kledingstuk met mouwen en zelfs met splitten te maken. Nergens wordt echter bij deze auteurs gezinspeeld op in te weven okselstukjes. Toch is het wel denkbaar dat het inbrengen daarvan bij een op dergelijke wijze opgezet weefsel mogelijk zou zijn en dat inderdaad iemand in de 18e of 19e eeuw dit zou gevonden hebben. Duidelijk blijft echter, dat indien een naadloos kledingstuk op een dergelijke wijze tot stand is gekomen, er aan de hals, onderzijde en mouweinden geen zelfkanten aanwezig zijn, maar dat men op een of andere wijze de uiteinden van de draden moet hebben weggewerkt. Dit zou men gedaan kunnen hebben door het aanbrengen van zoompjes, zoals deze ook thans aan het kledingstuk van de H. Godelieve te zien zijn. Het is echter ook denkbaar, dat men zorgvuldig draad voor draad met een naald in het weefsel terug heeft gestoken.

Wat tijd en plaats van herkomst betreft kan vooreerst gedacht worden aan de Nijldelta of naaste omgeving, in een tijd die mogelijk valt in het begin van onze jaartelling, echter waarschijnlijk niet later dan omstreeks 700. Hoewel dergelijke weefsel niet bekend zijn voor andere streken, valt het natuurlijk nooit te bewijzen, uit het simpele feit dat ze nooit zijn gevonden, dat ze nooit ergens anders zijn gemaakt, b.v. in het Vlaanderen van de 11e eeuw, of zelfs in de 18e-19e eeuw.

De lotgevallen van het hemd. Waar en wanneer het ook gemaakt mag zijn, bij het gereed komen vertoonde het zeker geen enkel naaisel. Aan de onderkant van het lijf, aan de einden van de mouwen en langs de rand van de hals waren

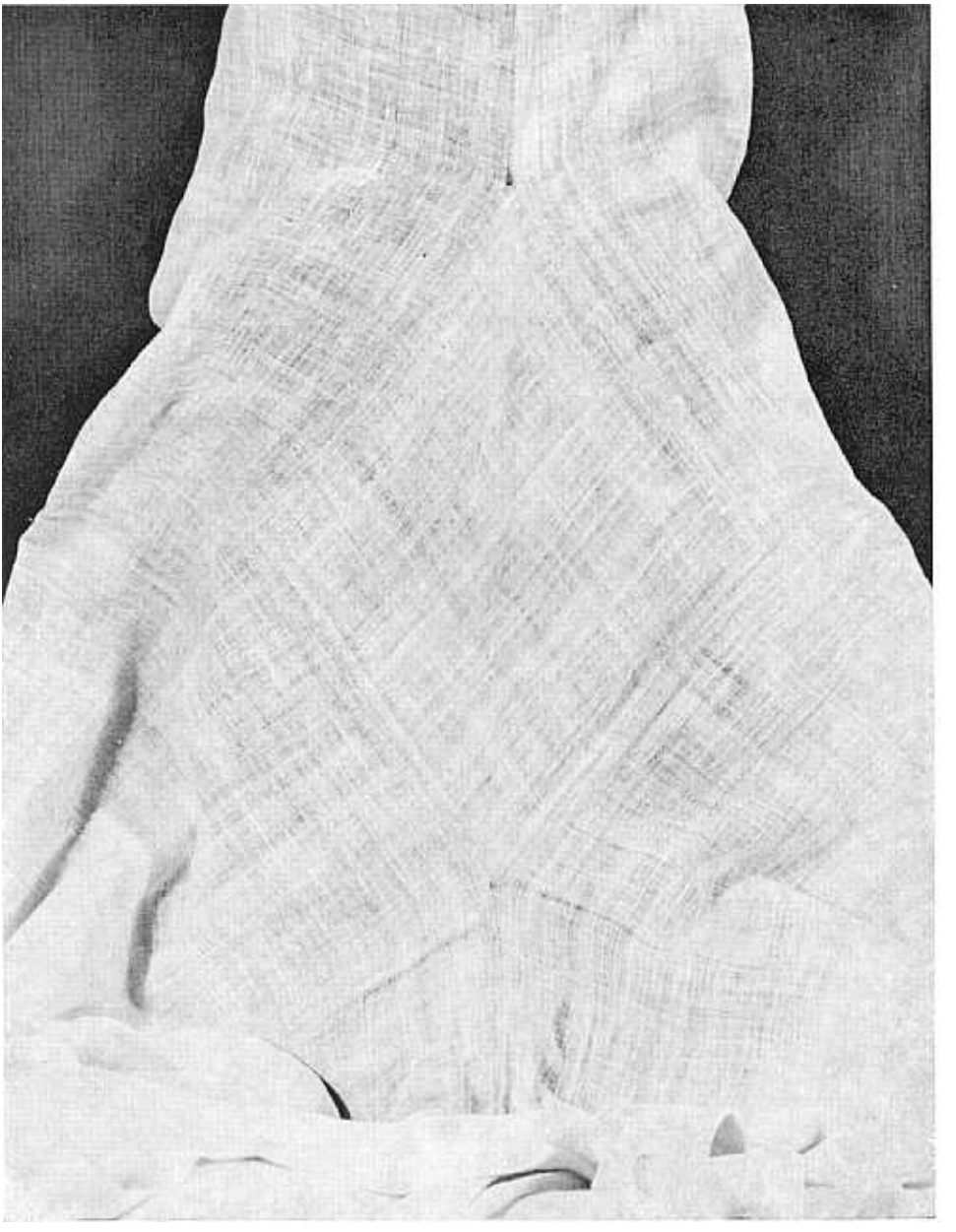
[11] Deze miniatuur staat afgebeeld bij H. Ling Roth, *Studies in primitive looms*, Bankfield Museum, Halifax (U. S. A.), 3e uitg., 1950 blz. 122.

waarschijnlijk slechts de zelfkanten van het weefsel te zien. De hals was toen blijkbaar niet ingerimpeld. Op plaatsen die slijtage vertoonden werden stoppen aangebracht op buitengewoon fijne en kunstige wijze met eigen garen van het hemd.

Het kledingstuk onderging ook verminkingen, zoals die bestonden in 1894 en beschreven werden door L. Van Haecke, in de 4e uitgave van zijn *Sinte Godelieve van Ghistel*, dl 2, Brugge, 1902, blz. 116-121, namelijk het aanbrengen van manchetten, het inhalen van de hals, het aanbrengen van een halsboord, de insnijdingen van de mouweinden, alsook waarschijnlijk van de zijsplitten en van de split aan de voorkant van de hals. Door de zusters van de Brugse abdij werden, na 25 oktober 1894, de boordjes aan hals en mouwen verwijderd, terwijl de mouweinden werden voorzien van rolzoompjes, evenals de hals, die dan wederom, zij het wat minder dan voordien, is ingehaald tot een wijdte van 50 cm. omtrek, in de toestand waarin het hemd zich nu bevindt.

Aan dit uitvoerig en nauwkeurig verslag van Ir. Johanna M. Diehl konden naderhand een paar bijzonderheden bijgevoegd worden. Een aanwijzing, omtrent de tijd waarop het stoppen van bepaalde gaatjes gebeurde, is het getuigenis van Jozef Raes, gewezen pastoor van Ettelgem, over zijn moeder Maria Andries (1874-1914), die te Ruddervoorde gekend was als buitengewoon fijne naaister. Omstreeks 1890 heeft Léonie de Bie, geboren Pecsteen, gedurende vier dagen het hemd aan Maria Andries in haar huis in de Torhoutse straat toevertrouwd voor herstelling van de slijtageverschijnselen. Het is weinig waarschijnlijk dat de zusters van de Boeveriestraat, na 25 oktober 1894, nog gaatjes zouden gestopt hebben. Hun werk bestond hoofdzakelijk in het wegwerken van de bijgevoegde boordjes aan hals en mouwen. Deze afgenomen halskraag en manchetten worden in de Brugse abdij bewaard, alsook twee stroken weefsel van 48 X 2 cm., die men afgeknipt heeft aan de mouwuiteinden na het verwijderen van de manchetten.

Een paar draadjes uit deze stroken maakten het mikroskopisch onderzoek mogelijk. Het werd gedaan te Roeselare, op 15 januari 1971, door Erik Endriatis, It. Textiel B. T. I., die o. a. het volgende meedeelt wat de samenstelling van



Detail van het wondere weefsel : rechter okselstuk

de garens betreft : « Uit een eerste grof onderzoek, 150 maal vergroot, werd vlas en katoen in het garen vastgesteld ; in een meer diepgaand onderzoek, 500 maal vergroot, werd deze samenstelling bevestigd. In een grote verhouding kan aangenomen worden : circa 85% vlas en 15% katoen. Geen sporen werden gevonden noch van natuurzijde, noch van wol. Buiten enkele mechanische beschadigingen, die op slijtage kunnen wijzen, zijn de vezels nog in zeer goede staat ».

Besluit.

Dat de heilige Godelieve dit kledingstuk zonder naad zou gemaakt hebben behoort tot de legende, die wellicht ingegeven is door de volgende bijzonderheid uit de *Vita prima* van Drogo : Bertulf weigert bij zijn echtgenote in te wonen ; zij blijft eenzaam thuis en zoekt troost in haar smart door te spinnen en te weven [12].

De overlevering omtrent het bewaren of het bestaan van het wondere hemd is niet eerder aanwijsbaar dan de tijd van de Franse Revolutie, toen het in het bezit was van de familie Legillon. In 1870 werd het door L. Van Haecke bekend gemaakt als zijnde het hemd van Sinte Godelieve.

Over de tijd en de plaats van herkomst kan, bij gebrek aan materiaal ter vergelijking en uit het feit dat het weefsel geen tekens, letters of versieringen vertoont, niets met zekerheid gezegd worden. De meeste aanduidingen wijzen op een zeer oud weefsel, dat reeds voor de 8e eeuw in het nabije Oosten kan vervaardigd zijn. Wellicht werd het met andere gedachtenissen naar onze streek meegebracht ten tijde van de kruistochten. Het is echter niet uitgesloten dat het in de moderne tijd, zelfs in de 18e eeuw werd gemaakt.

Hoe men te werk is gegaan om het kledingstuk zonder naad te vervaardigen kan men slechts grosso modo vermoeden, op grond van theoretische gegevens die tamelijk vaag blijven. Een raadsel is vooral hoe de okselstukken

[12] « ... nunc colo et fusis, nunc tela maerorem sui animi solatur.

werden ingeweven. Men kan alleen met zekerheid vaststellen dat het gebeurd is. Het stuk is in elk geval geen genaaid hemd. De uitdrukking « wonder naaisel » is dan ook minder juist. Het is een weefsel uit een stuk en geen naaisel.

Verdere opsporingen zullen wellicht in de toekomst de raadsels ophelderen die nog blijven bestaan omtrent tijd en plaats van herkomst en omtrent de aangewende techniek bij het maken van dit zeer merkwaardig en weinig gekend weefsel.

Kritische bemerkingen bij de Latijnse legende van Sint-Godelieve door de Anonymus Gistellensis

door

A. HOSTE

(*Steenbrugge*)

De Bollandist Jan-Baptist du Sollier (Sollerius) [1] liet in 1720 een merkwaardig boek drukken [2]. Het was in feite een enigszins gewijzigde herdruk van hetgeen hij had uitgegeven in de *Acta Sanctorum* [3]. Daarin kwamen de volgende drie Latijnse levensbeschrijvingen voor van Sint-Godelieve : — Een *Vita*, gevonden in een Oudenburgs handschrift [4]; de *Vita*, zoals ze door Surius in 1573 werd af-

[1] J. B. du Sollier werd geboren te Herseaux (Westvl.) op 28 februari 1669. Hij studeerde aan het college te Kortrijk en trad in bij de Jezuïeten te Mechelen, in 1687. Hij stierf op 27 juni 1740, 71 jaar oud. Hij was gedurende 35 jaar medewerker aan de *Acta Sanctorum*. De bijzonderste bron voor zijn levensbeschrijving is het *Elogium Sollerii*, geschreven door J. STILTINGH, in *Acta Sanctorum*, Aug. V (met een sympatiek portret van Sollerius door P. B. Bouttats). Cfr C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VII, Bruxelles-Paris, 1896, c. 1371-1372. Zie ook L. HALKIN, *Lettres inédits du bollandiste du Sollier à l'historien Schannat*, in *Anal. Boll.*, LXII (1944), p. 226-256. In een recent artikel spreekt men dus ten onrechte van de « Bruggeling Sollerius ». Zie R. DE PUYDT, *900 jaar Godelieve in Frans Vlaanderen*, in *Ons Erfdeel*, XIV (1971), p. 177. De auteur voert ook de verschijningsdatum van de *Analecta Bollandiana* naar 1720 terug. Het jaartal 1882 lijkt ons eerbiedwaardig genoeg.

[2] *Acta S. Godelevae V. et M. Patronae Ghistellensium*, collegit, digessit, illustravit JOANNES BAPTISTA SOLLERIUS, Societatis Jesu Theologus, Antverpiae, apud Jacobum du Moulin, 1720, 354 blz.

[3] *Acta Sanctorum*, Iulii, II, p. 409-436. Wij verwijzen steeds naar de uitgave van Venetië, 1747.

[4] Het handschrift werd niet meer teruggevonden. Volgens Sol-

gedrukt [5]; de *Legenda Anonymi* [6]. Hiermee bracht Sollerius zijn Westvlaamse vrienden een dubbele verrassing. Voor het eerst werden twee onuitgegeven Latijnse levensbeschrijvingen van Godelieve gepubliceerd : de tekst van het Oudenburgse handschrift — waarvan Sollerius dacht dat het de oorspronkelijke tekst van Drogo was — en de legende van de Anonymus. De Oudenburgse *Vita* was Sollerius toegestuurd door een Bruggeling, kanunnik Lodewijk de Wale [7]; de legende werd destijds aan Rosweyden bezorgd door de Brugse Jezuïet Pieter van Riebeke [8].

lerius dateerde het van de 16e eeuw, formaat in-12°, en was het in een sterk verkort en moeilijk leesbaar geschrift opgesteld. Het handschrift bevatte nog andere legenden en *Vitae*, o.a. van Ambrosius, Augustinus, Hiëronymus, en de marteldood van de elfduizend maagden. Toen Sanderus, eind 1639, de lijst van de Oudenburgse handschriften kreeg toegestuurd van de abt, kwam de *Vita* van Godelieve niet meer voor onder de 54 handschriften. Cfr A. SANDERUS, *Bibl. Belg. manuscr.*, Insulis, 1641, p. 224-226. Dertien handschriften van Oudenburg kwamen in de stadsbiliotheek van Brugge terecht. Cfr A. DE POORTER, *Les manuscrits de l'abbaye bénédictine d'Oudenbourg à la bibliothèque de Bruges*, in *Revue des Bibliothèques*, XXXIII (1923), p. 375-394. Op andere plaatsen worden nog handschriften van Oudenburg bewaard. Zie daarvoor N. HUYGHEBAERT, *Abbaye de Saint-Pierre à Oudenbourg*, in *Monasticon Belge*, III-1, 1960, p. 54-55.

[5] L. SURIUS, *De probatis sanctorum historiis*, Coloniae Agr., IV, 1573, p. 111-113. Wij verwijzen naar de 5e herdruk (1877), vol. VII, p. 138-145. Surius overleed in 1578.

[6] Welke titel gaf de Anonymus aan zijn Leven van Godelieve? Sollerius, die het handschrift in handen had zegt het ons niet. Hij geeft het werk volgende *titulus* mee : *Vita altera auctior, ab Anonymo Ghistellensi descripta, numquam hactenus Latine edita.* Pater Stracke spreekt over de *Vita secunda Godelivae.* Cfr noot 11. Met M. Coens zaliger houden wij het liever met de betiteling *Legenda Anonymi.* Cfr noot 10.

[7] Lodewijk (Ludovicus) de Wale, was kanunnik van het Sint-Donaaskapittel te Brugge en secretaris van Bisschop Van Susteren. Zijn naam komt het laatst voor in de *Acta Episcopalia* van 3 december 1723. Van november 1723 af tekent ook H. A. Van der Vliert als secretaris.

[8] Sollerius schrijft dat dit gebeurde in 1604, *op. cit.* p. 48. Pieter van Riebeke — of Petrus Riebecius — overleed te Brugge op 6 oktober 1629. Cfr A. PONCELET, *Nécrologe des Jésuites de la Province Flandro-Belge*, Wetteren, 1931, p. 41 anno 1629.

Men had het de werkzame Sollerius [9], die een grote devotie had voor Sint-Godelieve, van harte gegund hetgeen slechts twee eeuwen later aan de Bollandisten Poncelet en Coens te beurt viel, de uitgave namelijk van de autentieke *Vita* door Drogo van Sint-Winoksbergen [10]. Door de kritische publikatie van M. Coens kwamen de meeste opvattingen van Sollerius nu ongegrond voor. Drogo was geen monnik van de Sint-Andriesabdij bij Brugge, en de Oudenburgse tekst bleek tenslotte ook maar een late bewerking te zijn van de 11e eeuwse *Vita*.

Sollerius' uitgave van de legende werd zo — vrij onverwacht — het belangrijkste paneel uit zijn drieluik. Daar het handschrift verloren ging, is zijn tekstuitgave de enige die ons toegang verleent tot die merkwaardige legende uit de 14e eeuw. Pater Stracke zaliger heeft hartstochtelijk betoogd dat deze legende dateert uit de 12e eeuw — en wel liefst rond 1145 — en daarom historisch geloofwaardige feiten verhaalt [11]. De argumentatie van de auteur blijkt niet overtuigend, en bij zijn poging om de legende terug te voeren naar de 12e eeuw, zijn belangrijke feiten onvermeld gelaten.

Wij bespreken eerst de datering van de Latijnse legende, schetsen de korte inhoud, en onderzoeken de bronnen die de Anonymus gebruikt heeft. Wij trachten verder de anonieme schrijver te identificeren, en stellen uiteindelijk nog de invloed en de betekenis van de legende in het licht.

[9] De meest bekende uitgaven van Sollerius zijn de *Acta B. Raymundi Lulli*, het *Martyrologium Usuardi*, de *Acta* der Martelaren van Gorcum. Cfr J. Stiltingh, *art. cit.*, p. 1-12. Deze tijdgenoot van Sollerius getuigt over hem : « erat fraternae caritatis amantissimus ».

[10] M. Coens, *La vie ancienne de Sainte Godelive de Ghistelles par Drogon de Bergues*, in *Analecta Bollandiana*, XLIV(1926), p. 102-137.

[11] D. A. Stracke, *Over Sinte Godelieve*, in *Ons Geestelijk Erf*, XXVII (1953), p. 5-61 ; p. 128-142. A. Molinier dacht eveneens dat de legende « à peu près du même temps » was van Drogo's vermeende *Vita* « pleine de longueurs » (de auteur citeert namelijk de Surius-tekst). Cfr A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France des origines jusqu'aux guerres d'Italie*, II, *Époque féodale*, Paris, 1902, nº 1836.

I. Datering van de legende

Het jaartal 1349 wordt weerhouden als de *terminus ante quem*, als de ultieme datum waarvóór de legende werd opgesteld [12]. Immers, dit jaar zou de legende vanuit het Latijn in de volkstaal overgezet zijn. Ook dit 14e eeuws Middelnederlands handschrift is niet meer bewaard. De Brugse tekst, vermoedelijk uit de eerste helft van de 16e eeuw, geeft volgende *explicit* : « Een clerck van Ghistele stelde dit buyten latyne int vlaemsche alsmen schreef ons heeren jaer duyst drie hondert neghen ende veertich » [13]. Aan de Middelnederlandse versies van de legende wordt momenteel een afzonderlijk onderzoek gewijd [14]. Hun afhankelijkheid ten overstaan van de Anonymus en hun onderlinge verschillen stellen alleszins meer dan één probleem.

In de legende van de Anonymus komt hier en daar een passus voor die het mogelijk maakt de datatie *post quem* aan te geven. In chronologische volgorde dringen zich volgende data op.

[12] M. English, *Godelieve van Gistel* (Heiligen van onzen stam), Brugge, 1944, p. 107, schrijft eerst dat de legende omstreeks 1350 — misschien te Gistel — werd geschreven door een onbekend auteur. Wat verder beweert hij dan dat de legende reeds in 1300 in 't Vlaams was overgezet. Dus 50 jaar vóór zij geschreven werd!

[13] Brugge, Abdij Sint-Godelieve, f. 108r. M. English, *op. cit.*, p. 113-114, beweerde dat dit handschrift verloren was. Het blijft nog altijd bewaard in de abdij ter Boeveriestraat. Het Hs. meet 19 × 26 cm. en is geschreven op papier. Kapittels en initialen zijn in rood. Het telt 128 blz. Het draagt een eigendomsmerk uit 1664, maar dateert vermoedelijk uit de eerste helft van de 16e eeuw (het laatste mirakel dat er verhaald wordt is uit 1520). De *titulus* luidt : « Hier begint die seere schoone ende waerachteghe historie ende legende van die heleghe maeghet, ghehuwede, weduwe ende maertelareghe, die weerde bruyd christi, mevrauwe sinte godelieve ». Van dit handschrift werd een verluchte kopie gemaakt in 1802. De geschreven tekst is van kanunnik F. de Langhe. Wie de talrijke akwarels in grisaille heeft getekend is niet bekend. Cfr H. Madou, *Sinte Godelieve. 1070-1970.* Catalogus van de iconografische tentoonstelling, Gistel, 1970, p. 87-89.

[14] De Hr A. Berteloot (Leuven) bereidt een thesis voor over dit onderwerp. Zou het niet kunnen dat ook de Anonymus een Middelnederlandse tekst ter beschikking had?

a) *1190.*

De Anonymus schrijft over de kerk van Gistel : « ...cum illius collatio ad Episcopum Tornacensem et abbatem S. Andreae iuxta Brugas vicissim pertineat » [15]. Er kan maar sprake zijn van een *abbas S. Andreae* rond 1190. De priorij van Sint-Andries werd bij pauselijk bulle van 3 juli 1190 als abdij erkend [16]. Dom Huyghebaert meent dat de eerste abt van Sint-Andries, een zekere Hugo, reeds begin 1188 zou kunnen gewijd zijn [17]. De juridische situatie, waarop de Anonymus hier zinspeelt, is ontstaan uit een proces dat in 1175 eindigde [18]. Bisschop Lambert van Doornik had in 1118 de parochiekerk van Gistel aan de priorij van Sint-Andries (die toen afhankelijk was van Affligem) verkocht tegen een jaarlijkse cijns van 18 mark. Paus Calixtus II bekrachtigde op 21 oktober 1119 Gistel als bezitting van Sint-Andries. In 1175 wordt dan volgend compromis gesloten : alle inkomsten en lasten van de kerk van Gistel zouden voor de ene helft aan de bisschop, voor de andere helft aan Sint-Andries toebehoren, en de bedienaars zouden door de twee *patroni* in wederzijds akkoord gekozen worden [19].

b) *1200-1220.*

De autentieke tekst van Drogo is slechts bewaard in een kopie uit het begin van de 13e eeuw [20]. Men kan veronderstellen dat de legende toen nog niet geschreven of verspreid was. Zouden de monniken van Clairmarais niet liever de aantrekkelijke legende gekopieerd hebben voor hun *Legendarium* dan de karige tekst van Drogo? Een legende, met zoveel mirakels opgesmukt als die van de Anonymus, zou men in de 13e eeuw niet zo maar naast zich leggen.

[15] *Leg. Anon.* — ed. Sollerius (= Soll.), p. 316.

[16] N. HUYGHEBAERT, *Abbaye de Saint-André-lez-Bruges*, in *Monasticon Belge*, t. III, 1, Liège, 1960, p. 96-97.

[17] *Ibid.*, p. 96.

[18] B. JANSSENS DE BISTHOVEN, *De Sint-Andriesabdij en haar patronaatsrecht over Westvlaamse parochies*, in *Miscellanea Historica in honorem A. De Meyer*, I, Louvain, 1946, p. 411.

[19] *Ibid.*, p. 405-417.

[20] SAINT-OMER, Bibliothèque municipale, MS. 716, f. 120-123, XIIIe eeuw, afk. van Clairmarais, O. Cist.

Feit is alleszins dat de Anonymus de autentieke tekst van Drogo gelezen heeft, mogelijks in het handschrift van Clairmarais. Hij geeft immers de juiste incipit van Drogo's *Vita Godeliph* : « Benignitas Omnipotentis utrumque sexum ad suam misericordiam vocat » [21]. Deze tekst nu komt niet meer voor in de recensie van Surius, noch in die van het Oudenburgs handschrift.

c) *1230.*

De Anonymus verwijst in het vijfde hoofdstuk van de legende naar een kapel die « Ten Snipgate » genoemd wordt, omdat het stuk grond daar zo heet [22]. De vroegste verwijzing naar de toponiem Snipgate dateert uit 1230 [23]. De naam komt niet voor in het materiaal dat door Dr. M. Gysseling verzameld is voor Westvlaanderen, en dat tot 1225 reikt [24]. « Snipgate » beduidt een opening of toegangsweg (« gate ») tot een kouter of meers, gekenmerkt door de aanwezigheid van sneppen. Een parallele naam is b.v. « Craygate » [25]. « Ten Snipgate » werd een kapellanie in de Godelieveabdij te Gistel, nadat de kapel in het begin van de 15e eeuw verwoest was [26].

[21] *Leg. Anon.* — ed. Soll., p. 317.

[22] *Leg. Anon.*, p. 262 : « in capella quippe adjacente, quae ex loco, Ten Snipgate, vocabulum vulgariter fortitur ».

[23] K. De Flou, *Woordenboek der Toponymie*, t. XIV, Brugge, 1933, c. 1010-1013.

[24] M. Gysseling, *Toponymisch Woordenboek van België, Nederland, Luxemburg, Noord-Frankrijk en West-Duitsland*, 3 delen, uitgegeven door het Belgisch Interuniversitair Centrum voor Neerlandistiek, 1960.

[25] K. De Flou, *ibid.*, t. VIII, c. 641.

[26] Het *Cartularium* van de Sint-Andriesabdij vermeldt dat Pieter Simonis, op 24 april 1649, de eeuwige kapelanie « de Snipgate » bekwam in het Godelieveklooster bij Gistel, ter vervanging van Meester Ingelram Rolandi. Bij J. Warichez, *État bénéficial de la Flandre et du Tournaisis au temps de Philippe le Bon*, Louvain, 1912, p. 170 wordt verwezen naar twee kapelaniën in het Godelieveklooster, één van O. L. Vrouw, bediend door een *capellanus* uit Zevecote, en één van Snipgate, bediend door een zekere *Georgius capellanus in Ghistella*. Dom N. Huyghebaert is de mening toegedaan dat de huidige abdij Ten Putte opgericht werd op de plaats die vroeger Snipgate noemde, en waar Bertulf zijn buitengoed had.

d) *1281.*

In het negende hoofdstuk beweert de Anonymus dat de zaak van Godelieve's heiligverklaring door de bisschop van Doornik overgemaakt werd aan de Paus : « summo Pontifici eiusque fratribus cardinalibus... » [27]. S. Kuttner heeft uitgemaakt dat de Paus zich officieel het recht van heiligverklaring toeëigende sinds 1234 [28]. Maar het is slechts vanaf 1281 dat een college van drie kardinalen de Paus hierin terzijde stond [29]. De uitdrukking van de Anonymus : « eiusque fratribus cardinalibus » duidt ongetwijfeld deze procedure aan.

II. Korte inhoud van de legende

Men mag geredelijk veronderstellen dat de gelovigen — die reeds onmiddellijk na de marteldood van de H. Godelieve een bijzondere verering toonden voor de put waarin haar lichaam werd ondergedompeld [30] — almaardoor in groter aantal op pelgrimage gingen naar het stukje grond waar de donkere martelie zich had afgespeeld (*ad locum martyrii*). «Er zijn zoveel mirakels gebeurd», verklaart de Anonymus in zijn proloog, « dat er noch voldoende tijd noch voldoende woorden zijn om ze alle te beschrijven » [31]. En wat weten die talrijke pelgrims over het leven van Sint-Godelieve? Buiten de *Vita* die de Cisterciënsers van Klommeren (Clair-

Cfr N. Huyghebaert, *De Heilige Godelieve van Gistel en haar tijd*, in *Sinte Godelieve*, Catalogus van de iconografische tentoonstelling, Gistel, 1970, p. 12. Anderen zijn van oordeel dat Snipgate ruim anderhalve kilometer van de abdij verwijderd lag, en eerder een kleine haven was.

[27] *Leg. Anon.*, p. 318.

[28] S. Kuttner, *La réserve papale du droit de canonisation*, in *Revue historique de droit français et étranger*, 1938, p. 172-228.

[29] P. Delooz, *Sociologie et Canonisations*, Liège, 1969, p. 34. De auteur meent ten onrechte dat Sint-Godelieve door paus Urbanus II werd heiligverklaard. *Ibid.*, p. 441.

[30] Drogo, *Vita Sanctae Godeliph*, c. 13 — ed. M. Coens, *art. cit.*, p. 136.

[31] *Leg. Anon.*, prologus, p. 223. Zie ook c. VIII, p. 304 : « plura credimus et magna contigisse miracula... ».

marais) hadden overgeschreven — van Drogo's autograaf of van een kopie uit Sint-Winoksbergen of misschien uit Doornik? — was er niets meer voorhanden. Alleen door een wisselende mondelinge traditie, die het sobere levensverhaal van Drogo ongetwijfeld reeds breed uitgesponnen had, kon de vrome bedevaarder zich een idee vormen over het dramatische leven van de jonge Gistelse heilige. Zou deze 14e eeuwse legende niet de bundeling brengen van hetgeen pelgrims elkaar vertellen over de wondere gebeurtenissen rond het leven van Godelieve, of van hetgeen zij vernemen uit de mond van de monniken uit Sint-Andries, of van de priesters die hen toespreken op de heilige plaats? Een geestelijke uit Gistel vertaalt de Latijnse legende en van dan af wordt deze legende gretig gecopieerd, en later als volksboekje gedrukt en verspreid [32].

De legende van de Anonymus bestaat uit een Proloog en negen hoofdstukken, onderverdeeld in 99 paragrafen. Deze laatste indeling is wellicht van Sollerius. De struktuur van het werk ziet er zo uit:

a) Proloog, waarin de schrijver zijn werkwijze verklaart.
b) Twee hoofdstukken beschrijven Godelieve's jeugd te Londefort. (Hfdst. I en II).
c) Vier hoofdstukken geven haar leven weer te Gistel. (Hfdst. III, IV, V, VI).
d) Hoofdstuk VII behandelt haar vlucht naar de ouderlijke woning, en de uiteindelijke terugkeer naar Gistel.
e) In hoofdstuk VIII wordt de marteldood weergegeven met alles wat daaraan voorafgaat.
f) Het laatste hoofdstuk (IX) bevat de mirakelverhalen en de verdere levensloop van Bertulf.

De struktuur van de legende is — in grote lijnen althans — die van Drogo's *Vita*, door de Anonymus in het negende hoofdstuk trouwens geresumeerd [33].

[32] A. VIAENE, « *Wonderlyk leven van de heilige Godelieve.* » *Bibliografische verkenning van een volksboek. 1740-1840*, in *Biekorf*, LXXI (1970), p. 129-139. J. GELDHOF, *De H. Godelieve en haar volksboek*, in *De H. Godelieve in de volksverering*, Brugge, 1971, p. 86-94.
[33] *Leg. Anon.*, p. 317.

a) De proloog vangt aan met een tijdsopgave die weinig strookt met de historische feiten [34]. De anonieme schrijver neemt als vaststaand initiaal gegeven aan dat Godelieve in 1052 geboren is. Hij is ook de eerste die het sterfjaar plaatst in 1070, dus op 18-jarige leeftijd [35]. Hij geeft twee zusters aan Godelieve, Ogena en Adele [36]. De Anonymus licht dan zijn werkwijze toe bij het schrijven van de legende. Hij wil de lezer meedelen *primo* wat door Drogo niet vermeld werd, *secundo* wat hijzelf vernomen heeft van waarachtige getuigen, en *tertio* wat hij verondersteld heeft hoe de zaken zich hebben voorgedaan [37]. Hij wil, tenslotte, zijn werk opdragen tot glorie van de almachtige God en tot eer van de maagd en martelares Godelieve.

b) De hoofdstukken I en II vertellen over de jeugd die Godelieve doorbracht in de ouderlijke burcht te Londefort, nabij Wierre-Effroy. Haar liefde tot het arme volk wordt met twee mirakels bekroond. Uit de keuken weggenomen eten verandert in houtspaanders en daarna weer in spijzen. Het voorziene banket voor de graaf van Boulogne wordt door

[34] Anonymus is juist in zijn bewering dat de geboorte van Godelieve viel onder het pontificaat van Leo IX († 1054) en het bestuur van graaf Boudewijn V († 1067). Maar Filips I was nog geen koning in Frankrijk, en Hendrik III, keizer van Duitsland, kon nog geen twaalf jaar regeren (hij werd koning in 1028, keizer in 1046). Cfr E. I. STRUBBE en L. VOET, *De chronologie van de Middeleeuwen en de Moderne Tijden in de Nederlanden*, Antwerpen, 1960.

[35] In zijn *Slotbeschouwingen*, cfr *supra* p. 272, schrijft P. DECLERCK : « Het jaar 1070 als datum voor de moord op Godelieve treft men in het XV^e^ eeuwse *Chronicon majus* van de abdij van Oudenburg voor het eerst in een met zekerheid te dateren bron aan ». De *Legenda Anonymi* blijft toch een hagiografische bron die nog altijd vóór 1349 gedateerd wordt?

[36] De namen van Godelieve's schoonmoeder, Iselinde, en van Bertulf's dochterke uit zijn tweede huwelijk, Edith, komen — merkwaardig genoeg — niet voor in de *Legenda Anonymi*. Zij werden nog later uitgedacht.

[37] Men kan zich afvragen welke « echte getuigen » een 14^e^ eeuws schrijver nog kan aanspreken over feiten uit de 11^e^ eeuw? En wat vertegenwoordigt het weinige (*paucissima*) dat de auteur er zelf aan toegevoegd heeft? Soms laat de Anonymus duidelijk verstaan dat hijzelf aan het woord is, zoals op p. 228 : « verba huiuscemodi Sanctam *credimus* illi respondisse ».

Godelieve aan de paupers uitgereikt ; na een vaderlijke berisping en na eerst gebeden te hebben worden de ledige schalen mirakuleus gevuld met spijzen die beter bereid blijken te zijn dan de net weggehaalde. Het is de bezoekende graaf die Godelieve aanspoort te huwen [38].

c) In de hoofstukken III tot en met VI tekent de Anonymus het fysisch harde en psychisch onmogelijk leven van Godelieve te Gistel. Hij beweert eerst dat de graaf van Vlaanderen, Balduinus Pacificus [39], als makelaar optreedt bij het huwelijk van Bertulf en Godelieve [40]. Godelieve is dan 15 jaar. Bertulf is de eerste dag van de huwelijksviering nog aanwezig [41], maar hij vertrekt dan op bedevaart naar een niet nader genoemd Maria-oord. Meer dan Drogo werpt de Anonymus de schuld van de mislukte huwelijksverbintenis op de schouders van Godelieve's schoonmoeder. Zij wordt vergeleken met de schorpioen uit het Oud Testament [42]. Zij vult het hele huis met schelden en vloeken, en sart Godelieve met een groeiende misplaatste ijver. Maar de ootmoed van Godelieve wordt gezegend met het kraaienwonder : deze vogels worden in een schuur gejaagd en blijven daar tot Godelieve terugkomt van de H. Mis [43]. Van toen af moeten haar toekomstige moordenaars, Hacca en Lambertus, bestendig in haar buurt blijven. Het volk wil Godelieve

[38] *Leg. Anon.*, p. 238. Een feit dat Drogo onbekend is.

[39] « Pacificus » is een ongewone bijnaam voor Boudewijn VI, van Bergen of van Henegouwen († 1070). Volgens Prof. DE SMET, *supra* p. 260, is het Boudewijn V die bij het huwelijksproces van Godelieve ter sprake komt. De Anonymus zegt — alweer ten onrechte — dat Bertulf verwant is met graaf Boudewijn VI.

[40] *Leg. Anon.*, p. 242.

[41] Terwijl bij Drogo *drie* dagen gefeest wordt *zonder* Bertulf. Bij Drogo wordt gezegd dat Bertulf enkele vrienden (=getuigen) opzoekt, terwijl Anonymus Bertulf laat pelgrimeren om bij O. L. Vrouw de zegen af te smeken voor een nakomelingsschap.

[42] De Anonymus citeert hier *Eccli.* 26, 10 : « quasi qui apprehendit scorpionem ».

[43] Om de vogels bijeen te jagen maakt Sint-Godelieve gebruik van een *virgula* (roede). Men zal later in de volksboeken spreken van een toverstokje. Zie D. CALLEWAERT, *De Heilige Godelieve van Gistel en het mirakel*, in *Biekorf*, LXXI (1970), p. 261.

zien en horen. Zij houdt daarom een toespraak tot de armen, de maagden, de gehuwden en de weduwen [44].

d) Op aandringen van een eerbare vrouw — rijk aan ervaring — vlucht Godelieve naar Londefort. Met het meisje, die het kraaienwonder zag gebeuren, gaat zij de lange weg naar huis terug [45]. Zij is fysisch zo veranderd dat zij bij haar thuiskomst door niemand meer herkend wordt. Tot haar moeder beseft wie er voor haar staat, en meteen het bewustzijn verliest. Graaf Boudewijn dreigt — *per scripta* — dat hij Bertulf een strenge lijfstraf zal laten geven als hij Godelieve niet op een waardige wijze bij zich laat wonen [46]. Bertulf stuurt Hacca en Lambertus naar Londefort om Godelieve terug te brengen. De heilige spreekt nog eerst de mensen toe over de ijdelheid van de wereld [47].

e) Het achtste hoofdstuk tekent de martelie van Godelieve. Bertulf heeft nog een lang gesprek met Godelieve, op haar kamer. Als de moordenaars haar 's nachts komen afhalen, vinden zij Godelieve geknield in gebed. Godelieve wordt in de kerk van Gistel begraven, het derde jaar na de huwelijksinzegening [48].

f) De Anonymus eindigt zijn legende met het herschrijven van de vier mirakels die Drogo reeds gaf. Maar hij voegt er nog enkele postume mirakels aan toe. Zo krijgt het blindgeboren dochterke uit Bertulf's tweede huwelijk het gezicht terug wanneer zij haar ogen tot driemaal toe wast met het mirakuleuze water uit de put. Verder citeert

[44] *Leg. Anon.*, p. 270-274. De toespraken — niet ongewoon in de hagiografie — zijn niet revelant. Zij zijn doorweven met citaten uit de H. Schrift.

[45] Bij Drogo (M. COENS, p. 130) wordt Godelieve op de vlucht vergezeld van een man, *uno comite.*

[46] *Leg. Anon.*, p. 283 : « ... crudeli se non dubitet castigatione mulctandum ». Cfr D. M. NICHOLAS, *Crime and Punishment in fourteenth-century Ghent*, in *Revue Belge de philologie et d'histoire*, XLVIII (1970), p. 1141-1176.

[47] De bladzijden 286-287 behandelen het thema van de vergankelijkheid der dingen.

[48] De Anonymus plaatst dus de sterfdag op 6 juli, de oktaafdag van de heiligen Petrus en Paulus. *Leg. Anon.*, p. 302 : « ... pridie nonarum Juliarum, secunda feria, quae erat octava Apostolorum Petri et Pauli ».

Anonymus ook het mirakel van het wondere hemd. Bertulf herkent aan het naadwerk de hand van Godelieve. Hij bekeert zich en vertrekt daarop naar het Heilig Land om er tegen de Saracenen te vechten [49]. Hij pelgrimeert vervolgens naar Rome, en belandt tenslotte in de Benediktijnerabdij van Sint-Winoksbergen, waar hij een heilig leven leidt [50]. Het dochtertje sticht een klooster op de plaats van de marteling [51]. De Anonymus vermeldt de verheffing der relieken in 1084, maar zijn verdere datering is weerom verkeerd [52].

[49] *Leg. Anon.*, p. 314 : « ad terram sanctam contra Saracenos militaturus ». De eerste kruistocht gaat pas door in 1096. R. De Puydt, *art. cit.*, p. 175, laat Bertulf sneuvelen in de slag van Kassel (1071).

[50] *Leg. Anon.*, p. 315 : « Christi jugum in monte S. Winnoci, sub disciplina regulae divi Benedicti humiliter subiit ». Jaren na zijn dood, vindt men het ongeschonden lichaam van Bertulf, dat in een loden kist begraven was. Het grafschrift luidde « Hic jacet Bertulfus, quondam maritus almae dominae Sanctae Godelevae ». Vóór 1720 heeft Sollerius navraag gedaan in de abdij van Sint-Winoksbergen wat men bewaard had van Bertulf's verblijf aldaar. Er was echter geen enkel dokument meer voorhanden. Zie het relaas van Sollerius, in de *Acta S. Godelevae*, p. 172-173.

[51] *Leg. Anon.*, p. 316 : « Porro filia illius... in loco martyrii sponsae Christi devotum sanctarum virginum fundavit monasterium ». De oudste literaire bron die het bestaan bevestigt van de abdij te Gistel is een brief van bisschop Stefanus van Doornik, te dateren in 1191-1203. Cfr N. Huyghebaert, *Abbaye de Sainte-Godelieve à Ghistelles, puis à Bruges*, in *Monasticon Belge*, III, 1, Liège, 1960, p. 239.

[52] Dank zij het charter van 1084, weliswaar in het afschrift van 1380, beschikt men over de juiste chronologische gegevens. Hier is de Anonymus weer in tegenspraak met de historische feiten. De tekst van het charter vindt men bij C. Callewaert, *Les reliques de S^te^ Godelive à Ghistelles et leurs authentiques*, in *Annales de la Société d'émulation de Bruges*, LVIII (1908), p. 69-91, 181-200, 302-308, 401-434 (charter op p. 72-73). De verheffing gebeurde op een dinsdag, terwijl de Anonymus beweert dat het op een maandag (*die lunae*) was. Het charter noteert dat Filips reeds 24 jaar regerend vorst was ; Anonymus zegt : 21 jaar. Het charter geeft nog de naam op van Robrecht de Fries (in het 13^e^ jaar van zijn grafelijke bestuursmacht ; Anonymus schrijft : in het 12^e^ jaar), terwijl de Anonymus nog de namen vermeldt van paus Gregorius VII en keizer Hendrik IV van Duitsland. Callewaert, *art. cit.*, p. 91, liet hierbij opmerken dat de koningen of keizers van Duitsland in de charters van de 11^e^-12^e^ e. nauwelijks vernoemd worden. In 1084 is Gregorius VII al 12 jaar paus, en niet 8 jaar zoals Anonymus meent.

In dit hoofdstuk leest men ook enkele korte teksten die de lof zingen, van Godelieve eerst, dan van Boulogne, Vlaanderen, en Gistel zelf [53].

III. Het bronnenonderzoek

De *Legenda Anonymi* is eerst en vooral een hagiografisch stuk, dat een vroeger ontstane *Vita* wil aanvullen, en opnieuw verwoorden in een eigentijdse taal [54]. Zoals iedere bewerker is de Anonymus zeer bezorgd om met meer preciesheid de heilige in de tijd te situeren [55]. Hij benadrukt ten overvloede en zeer met klem de echtheid van het verhaalde.

a) *Relatie met Drogo*

De Anonymus kent de *Vita* van Drogo. Hij identificeert de auteur echter met een monnik van de Sint-Andriesabdij [56].

[53] *Leg. Anon.*, p. 309. Enkele regels uit de Lof op Godelieve zijn mogelijks uit een *Vita rythmica* afkomstig:

« tu quae virgo viro desponsata,
dehinc per repudium viduata,
corpore tamen semper intemerata,
glorioso tandem martyrio laureata ».

[54] Andere voorbeelden daarvan vindt men bij L. Van Der Essen, *Étude critique et littéraire sur les Vitae des Saints Mérovingiens de l'ancienne Belgique*, Louvain, 1907. In de 12e eeuw herschijft de Engelse Cisterciënserabt Aelred van Rievaulx de *Vitae* van Niniaan en Edward de Belijder omdat hij het Latijn daarvan te grof vond en niet naar de smaak van zijn tijdgenoten. Cfr F. M. Powicke, *The Life of Ailred of Rievaulx by Walter Daniel*, London, 1950.

[55] L. Van Der Essen, *op. cit.*, p. 102: « L'auteur (van de *Vita Remacli*) commence, comme invariablement tous les remanieurs, à déterminer avec plus de précision la chronologie du saint ».

[56] *Leg. Anon.*, p. 316. De Sint-Andriesabdij bestond nog niet toen Drogo het leven schreef van Godelieve. De verwarring werd nog groter toen een monnik van de Sint-Andriesabdij, Arnold Goethals, in zijn kroniek van het klooster, de bewering van de Anonymus twee eeuwen later affirmeerde. Over Goethals en zijn niet zo waardevolle kroniek leze men N. Huyghebaert, in *Nationaal Biografisch Woordenboek*, II, Brussel, 1966, c. 256-259. Wat J. Reusens, in *Biographie nationale*, VI, Bruxelles, 1875, c. 175-176 over Drogo schrijft is gekopieerd naar de sprookjes van Andersen.

Nochtans is de abdij van Sint-Winoksbergen hem ook bekend [57]. Hij noemt Drogo « vitae Virginis primus conscriptor », « de eerste schrijver van het leven van de maagd Godelieve » [58]. Hij noemt hem verder « venerabilis Drogo monachus », « de eerbiedwaardige monnik Drogo » [59], en hij kent hem het ambt toe van pastoor te Gistel [60]. De Anonymus citeert de *incipit* van Drogo's *Vita Godeliph* en liet zich ook inspireren door Drogo's begeleidende brief aan bisschop Radbod. Behoudens de *incipit* wordt de tekst van Drogo door de Anonymus nooit letterlijk aangehaald. Een paar voorbeelden mogen hier volstaan.

Drogo	Anonymus
p. 127 : et iam nubilis plenis annis	p. 238 : quia matura viro iam plenis es nubilis annis (hij citeert Vergilius meer integraal; cf. blz. 318).
p. 135 : munit se sanctae crucis signo	p. 297 : crucis se muniens signaculo
p. 135 : Omnipotenti me commendo. Creatura illius sum.	p. 294 : Creatura, inquit, omnipotentis Dei sum
p. 132 : super omnes mulieres totius Flandriae quae hodie... extollar	p. 286 : prae universis Flandriae mulieribus me praesentio (laat *hodie* weg)
p. 126 : primum quibus parentibus sit orta, tum iam nubilis cui viro sit desponsata, tum quorum insidiis et quibus et qualiter sit martyrizata.	p. 317 : quibus imprimis orta natalibus, quibus infantula educta disciplinis, cuius denique tradita connubiis, exhinc quantis affecta miseriarum angustiis, quorum demum martyrizata fraudibus...

[57] *Leg. Anon.*, p. 315.

[58] *Leg. Anon.*, p. 223.

[59] *Leg. Anon.*, p. 316. De Anonymus zegt dat Drogo uitblinkt door wetenschap en vroomheid.

[60] Ook de *Catalogus abbatum* van Sint-Winoksbergen, daterend uit de 16e eeuw, spreekt van Drogo als pastoor te Gistel. Zie A.

De vier mirakels die Drogo vermeldt, na de dood van Godelieve, komen ook voor bij de Anonymus, in een enigszins gewijzigde versie. Het aantal mirakels is bij de Anonymus meer dan verdubbeld. Er zijn er zowat 17 vermeld [61].

b) *Relatie met Surius*

De *Vita*, door de Kartuizer Surius in 1573 bewerkt, heeft een laatste paragraaf over de stichting van het klooster te Gistel, door het blindgeboren dochterke uit het tweede huwelijk van Bertulf. Prof. Platelle beweert dat dit de bron is waaruit de Anonymus zijn verhaal geput heeft : « la source où l'Anonyme a puisé ; une addition finale à la *Vita* de Drogon attestée en 1573 dans l'édition de Surius et évidemment plus ancienne » [62]. Maar *in cauda venenum*. Hoeveel jaren zijn bedoeld met « évidemment plus ancienne »? Surius kan het *addendum* over de stichting van de Gistelse abdij ook bij de Anonymus gelezen hebben, die meer dan twee eeuwen vroeger zijn legende reeds geschreven had.

c) *Hagiografische bronnen*

De Anonymus is alleszins een geleerd man. Hij herinnert zich goed wat hij in oudere heiligenlevens las, en vindt ook voor de treffendste passages van zijn legende een aangepaste Schriftuurtekst. Meer dan Drogo citeert hij Vergilius en Horatius. Wanneer Drogo op onvolledige wijze Vergilius citeert, dan wordt het citaat door de Anonymus vervolledigd [63]. Maar hij heeft een sterke verbeelding. En dat maakt hem als hagiograaf weinig betrouwbaar. De chronologie die hij opgeeft, is doorlopend onjuist [64]. Anachronismen zijn er overi-

PRUVOST, *Chronique et cartulaire de l'abbaye de Bergues-Saint-Winoc*, Bruges, 1875, p. 71. Ook Goethals was deze (verkeerde) mening toegedaan. Cfr noot 56.

[61] Cfr D. CALLEWAERT, *De Heilige Godelieve van Gistel en het mirakel*, in *Biekorf*, LXXI (1970), p. 257-265 ; 351-359.

[62] H. PLATELLE, *La violence et ses remèdes..., supra* p. 105. Tekst van Surius bij SOLLERIUS, *Acta S. Godelevae*, p. 221. Een datum voor de stichting wordt daar evenmin aangegeven. In dezelfde paragraaf zet Surius verkeerdelijk het jaar 1088 voorop als de datum van de verheffing der relieken.

[63] Zie bladzijde 318.

[64] C. CALLEWAERT, *art. cit.*, p. 90 noemt de Anonymus : « pas

rigens ook aanwezig. Zo noemt hij Drogo een monnik van Sint-Andries, toen deze abdij nog niet bestond.

Sint-Godelieve is « une sainte de la vie privée » [65]. Haar geestelijke fysionomie is die van de doorsnee heilige : een grote liefde voor de armen, een buitengewone vroomheid, die zich vooral uit in een volmaakte nederigheid, en bekroond wordt door een groot aantal mirakels.

Wij geven hier enkele hagiografische bronnen die door de Anonymus ongetwijfeld benut zijn, of minstens als «Lesefrüchte » zijn legende konden opsmukken.

Over de ouders van Godelieve :

Proloog : ambo genere nobiles, virtutibus autem nobiliores
Vita Huberti : nobilis genere, nobilior moribus et virtutibus [66].

Over Godelieve :

c. I, p. 244 : pulchraque facie, sed pulchrior fide
Vita Odae : pulchra facie, sed pulchrior fide [67].
Vita Ragenuflae : pulchra facie, sed pulchrior fide [68].
c. III, p. 240 : quam blanda eloquio (cf. I, p. 229 : allocutione blanda refovens)
Vita Arnulfi : coepit esse blandus alloquio [69].
c. III, p. 241 : statura procera, vultuque speciosa
Vita Arnulfi : statura procerum, vultu decorum [70].
c. IV, p. 250 : Nunc libero mentis pede supernorum mansionum circuibat electa tabernacula

très versé en histoire ». M. COENS, *art. cit.*, p. 105, schrijft dat de gebeurtenissen die de Anonymus opgenomen heeft in zijn legende « tiennent à la fois de la chanson de geste et du conte de fée ».

[65] J. LECLERCQ, *Saints de Belgique*, Édit. de la Cité Chrétienne, 1942, p. 81-82.

[66] *Vita Huberti* (± 727), in *Acta Sanctorum*, Novembr., I, p. 34.

[67] *Vita Odae Viduae* (± 8e eeuw), in *Analecta Bollandiana*, LXV (1947), p. 224.

[68] *Vita Ragenuflae* (± 7e eeuw), in *Acta Sanctorum*, Julii, III, p. 667.

[69] *Vita Arnulfi* (± 1087), in *Acta Sanctorum*, Augusti, III, p. 231. Drogo gebruikt de uitdrukking : *dulci alloquio* (M. COENS, p. 134).

[70] *Vita Arnulfi*, in *Acta Sanctorum*, Augusti, III, p. 233. Het recente onderzoek te Leuven, van de relieken van Sint-Godelieve, heeft uitgemaakt dat de heilige slechts 1,65 m mat. Zij was dus niet « groot van gestalte » zoals de Anonymus hier beweert.

Vita Landradae: libero mentis pede in odorem coelestium unguentorum currebat [71].

c. VIII, p. 299: corporis ergastulo soluta... aetherea regna conscenderet

Vita Ragenuflae: corporali ergastulo carnis est soluta, quae angelorum ministerio coelesti introfertur paradiso [72].

Over Bertulf:

c. IX, p. 315: Moxque mundum aridum cum caduco suo flore... relinquens

Vita Benedicti: Despexit iam quasi aridum mundum cum flore [73].

Over de mirakels:

c. I, p. 228: Mirakel der houtspaanders. Een parallele struktuur vindt men terug in het leven van de H. Bertulf († 705) [74]. Bertulf verbergt in zijn mantel brood en wijn voor de armen. Hij moet, op bevel, de mantel openen, en de wijn is in water veranderd. Een gelijkaardig wonder staat bekend in de *Vita* van Elisabeth van Hongarije († 1231) [75]. Daar worden de weggenomen spijzen in bloemen veranderd.

c. II, p. 236-37: Mirakel van het nieuwe voedsel. De Anonymus verwijst hierbij zelf naar een oud mirakel, « vetus quidem miraculum ». Mogelijks zinspeelt hij op de broodvermenigvuldiging uit het Evangelie [76].

[71] *Vita Landradae* (± 7e eeuw), in SURIUS, *Historiae seu Vitae Sanctorum*, vol. VII, p. 160.

[72] *Vita Ragenuflae*, in *Acta Sanctorum*, Julii, III, p. 669. Zie verder, noot 104.

[73] *Vita Benedicti* (± 542), in GREGORII MAGNI, *Dialogorum Lib. II* — edit. J. B. GALLICCIOLLI, Venetiis, t. VI, 1769, p. 104.

[74] *Vita Bertulfi* (± 705), in *Acta Sanctorum*, Februarii, I, c. 685.

[75] *Vita Elisabeth* (± 1231), in *Vita auct. Caesario Heisterbacensi* — edit. STAEDTLER.

[76] *Matheus*, 15, 29-39.

c. V, p. 258-59 Mirakel van de kraaien. Het spreken tot de vogels herinnert aan S. Bernardus [77] en S. Franciscus [78]. De vogels verplichten in een schuur te gaan en daar te blijven tot nader bevel komt reeds voor in de *Vita Amalbergae* [79], de *Vita Odae* [80], en de *Vita Werburgae* [81].

c. VIII, p. 299 Mirakel van de engelenzang. Dit is een vaak voorkomend, geliefd wonder. De meeste heiligen worden met engelengezang naar de hemel geleid. Reeds Gregorius de Grote maakt daar gewag van [82]. Wij vinden eenzelfde

[77] *Vita Bernardi* (± 1153), in *A. S.* Aug. 20, p. 367.

[78] *Vita Francisci* (± 1226), in THOMAS DE CELANO, *Vita* I, pars I, c. XXI-ed. Quaracchi, 1926, p. 62-63.

[79] *Vita Amalbergae* (± 772), in *Acta Sanctorum*, Iulii, III, p. 94. Het gaat hier om « trapganzen » of « vriesganzen », die met duizenden de bezaaide akkers kwamen afpikken. Cfr P. DE ROO, *De wonderbare maagd Sinte Amelberga*, Brussel, 1872, p. 135. De *Vita Amalbergae* berustte in handschrift in de Sint-Andriesabdij. Zij komt voor op de lijst van handschriften met *Vitae Sanctorum*, die door de geleerde abt Van der Zype aan Rosweyden werd bezorgd op 29 augustus 1618. Deze *Catalogus librorum manuscriptorum S. Andreae Brugis*, een autograaf van Van der Zype, is met andere catalogi ingebonden in handschrift 98 van de Bibliotheek der Bollandisten, f. 554^{r}-558^{v}. De *Vita Landradae* (zie noot 71) wordt daarin niet geciteerd. Over dit Handschrift 98 leze men nog M. COENS, *Héribert Rosweyde et la recherche des documents*, in *Analecta Bollandiana*, LXXXIII (1965), p. 50-52. Cfr N. HUYGHEBAERT, *De bibliotheek van de oude St-Andriesabdij*, in *Handelingen van het genootschap Société d'Émulation*, XCII (1955), p. 150-160.

[80] *Vita Odae Viduae* (± 8^{e} eeuw), in *Analecta Bollandiana*, LXV (1947), p. 235. De vogels strijken neer op de akkers die niet aan Oda toebehoren.

[81] *Vita Werburgae* (± 8^{e} eeuw), in *Acta Sanctorum*, Februarii, I, p. 393. Bij het wonder van de ganzen die opgesloten worden in een schuur, en daarbij heel onderdanig zijn, verwijst de hagiograaf, de monnik Goscelinus, naar een identieke wondere gebeurtenis in het leven van Amalberga « quam nostro stylo recudimus ». M. ENGLISH, *op. cit.*, p. 41 : « Er zijn wel een heel reeks gelijkaardige wonderen in de hagiografie bekend, maar onze episode gelijkt het best op de legende van de engelsche abdis Wereburgis ».

[82] *Vita Benedicti*, in GREGORII MAGNI, *Dialogorum lib. II* — ed. GALLICCIOLLI, p. 162.

mirakel in de *Vita Ursmari* [83] en de *Vita Gudulae* [84]. Ook in de *Vita Elisabeth* horen de omstaanders duidelijk zoete engelenzang [85]. Dit wonder komt o.a. nog voor in het leven van de Z. Margriet van Leuven († begin 13e eeuw) [86].

Over de ware getuigen :

Proloog : ... quae edocuit relatio probatorum veridica...
c. II, p. 231 : Veridicorum relatione contigisse didicimus...
c. VIII, p. 299 : Porro plurimorum attestabatur relatio veridica...

Hoe verder men staat van de oorspronkelijke *Vita* hoe meer men insisteert op de echtheid van de nieuw verhaalde feiten of mirakels. Dit is karakteristiek voor hagiografen die al eens een vrome leugen nodig achten, meent Prof. Van der Essen [87]. Hij haalt daarbij teksten aan uit de *Vita Pharaildis* : « authentico multorum fidelium relatu solide roboramus » [88]. Zo solied zijn deze getuigenissen dan weer niet. Men denke hierbij terug aan hetgeen abt Hariulf durft schrijven, als kommentaar bij een reeks onmogelijke wonderen : « Veridicorum etiam testium multiplici relatione informatus » [89].

d) *Klassieke schrijvers*

Bij Drogo kwamen reeds drie citaten voor uit Vergilius. De Anonymus neemt er daarvan één over, die hij nochtans aanvult [90]. Verder verwijst hij éénmaal naar Horatius en

[83] *Vita Ursmari* (± 713), in *Acta Sanctorum*, April., II, p. 320.
[84] *Vita Gudulae* (± 7e eeuw), in R. PODEVYN, *De heilige Gudula en hare familie*, Aalst, 1927, p. XIII.
[85] *Vita Elisabeth*, in *Vita auct. Caesario Heisterbacensi* — ed. STAEDTLER, « audita est a circumstantibus dulcissimam promere melodiam ».
[86] *Vita Margaritae*, in *Acta Sanctorum*, Septembris, I, p. 592.
[87] L. VAN DER ESSEN, *op. cit.*, p. 62.
[88] ID., *ibid.*, p. 321.
[89] *Vita Arnulfi*, in *Acta Sanctorum*, Augusti, III, p. 230. Over Hariulf leze men het artikel van E. DEKKERS, *Sint-Arnoud en zijn biograaf Hariulf*, in *Album English*, Brugge, 1952, p. 43-79.
[90] Zie bladziide 312.

Ovidius, maar neemt wel tien teksten over uit de *Aeneidos* van Vergilius. De klassieken inspireren hem zo fel dat hij met een minder gelukkig entoesiasme Godelieve beschrijft als « kind van Jupiter » [91], haar tot godin verheft [92] en in dezelfde pennetrek van Godelieve een *soror Phoebi* maakt, een zuster dus van Apollo, de god van het licht [93].

In de volgende teksten van de Anonymus zijn de kursieve woorden letterlijke citaten uit de daarbij aangegeven klassieke auteur.

p. 233 : Potissimum cum *tempus edax rerum* saxaque consumens *vetustas* plura adeo *vitiata dentibus* eculenta consumpserit oblivione	= Ovidius, *Metamorph.*, XV, 234-236
p. 237 : *Stat sonipes ostro insignis et auro frena*que *ferox spumantia mandit*	= Vergilius, *Aen.*, IV, 134-135
p. 238 : quia *matura viro iam plenis* es *nubilis annis*	= Vergilius, *Aen.*, VII, 53
p. 246 : Interea sol labitur, *rebus*que *abstulit nox atra colorem* iam placida *carpebant* pectora *fessa soporem* dum *medio volvuntur sidera lapsu cum tacet omnis ager* *pecudes pictaeque volucres*	= Vergilius, *Aen.*, VI, 271-272 ; *ibid.*, IV, 522-528
p. 257 : Interea dum *nox ruit et fuscis tellurem amplectitur alis*	= Vergilius, *Aen.*, VIII, 369
p. 257 : ac mane *vix* sumno spargente *lumine* montes	= Vergilius, *Aen.*, XII, 113-114
p. 268 : *viresque adquirit eundo*	= Vergilius, *Aen.*, IV, 175

[91] *Leg. Anon.*, p. 309 : « vera Jovis proles ».
[92] *Leg. Anon.*, p. 309 : « Tu es Dea certe ».
[93] *Ibid.*, p. 309.

p. 275 : *cui pulchrum fuit* iuxta Horatii verbum *in medios dormire dies* = Horatius, *Epistulae*, I, 2, 30

p. 297 : *Interea* igitur *sol ruit* = Vergilius, *Aen.*, III, 508

p. 301 : cum spargeret *lumine terras* = Vergilius, *Aen.*, IV, 584

p. 301 : profecto *revoluta* dum ruberet *matura iam dies* flammigeraque luce *medium pulsaret olympum* = Vergilius, *Aen.*, X, 256-257 ; *ibid.*, X, 215-216

p. 314 : *ingentem fuga* transiit *sub nubibus arcum* = Vergilius, *Aen.*, V, 658

e) *H. Schrift — Liturgie — Kerkvaders — Monastieke spiritualiteit*

De *Legenda Anonymi* is doorweven van bijbelcitaten, zowel van Oud- als van Nieuw Testament [94]. Het meest worden uit het Oud Testament de psalmen aangewend. Maar het Boek der Spreuken is al evenzeer in trek. Godelieve wordt vergeleken met de Sunamitische vrouw en met Esther [95]. De Anonymus laat Godelieve zich teksten herinneren uit het boek Tobias en uit de Prediker [96]. Hij beschrijft haar vader met woorden ontleend aan het boek Job [97]. Uit het Nieuw Testament haalt hij moraliserende teksten aan van Sint-Paulus [98]. Hij weeft handig een citaat van Jacobus met een tekst van Sint-Paulus tot een vernietigend kommentaar op het gedrag van Godelieve's schoonmoeder [99]. Het gebed van Godelieve is geïnspireerd door Christus' aanbeveling hoe de apostelen moeten bidden [100].

[94] Sommige bladzijden geven een bloemlezing van bijbelcitaten, zo b.v. p. 235-236, 268, 284-285.

[95] *Leg. Anon.*, p. 227 en p. 229.

[96] *Leg. Anon.*, p. 251. Op p. 227 schrijft de Anonymus letterlijk dat Godelieve spreekt als een advokaat.

[97] *Leg. Anon.*, p. 283.

[98] *Leg. Anon.*, p. 250.

[99] *Leg. Anon.*, p. 245 : « Nec mirum, cum Iacobi sententia, lingua ignis describitur, et Paulo teste, corrumpunt bonos mores colloquia prava ». De Schriftverwijzingen zijn : Iacobus 3,6 en 1 Cor. 15,33.

[100] *Leg. Anon.*, p. 235. Cfr Matth. 6,6.

Uit de Liturgie komen slechts enkele reminiscenties. Er is een citaat dat ontleend is aan een respons op het feest van Sint-Cecilia [101]. Wij treffen verder nog een antifoon aan uit de vespers van de maagden [102], en een antifoon uit het Officie van Sint-Geertruid [103] en uit het officie van S. Agnes [103bis]. De uitdrukking *carnis eductus ergastulo* is mogelijks genomen uit de oratie op het feest van Sint-Benedictus [104].

De geschriften van de Kerkvaders zijn al evenmin vlijtig geëexerpeerd. Wij haalden reeds een tekst aan van Sint-Gregorius [105]. Naar dezelfde tekst wordt ook elders bij de Anonymus verwezen [106]. Van Sint-Gregorius stamt ook de uitdrukking *recto tramite* [107]. Wanneer de Anonymus de maagden betitelt als « zusters van de Engelen » [108], dan verwijst dit mogelijks naar Ambrosius, waar de bisschop van Milaan zegt dat de maagden met engelen vergeleken kunnen worden [109]. De gelijkenis van de maagd met een engel wordt anders ook door Cyprianus in zijn *De habitu virginum* voorgestaan [110]. In het boek *De Virginibus* van Ambrosius wordt de lof van de tranen bezongen en schrijft deze Kerkvader

[101] *Leg. Anon.*, p. 244 : « corde Domino decantabat dicens : Fiat cor meum et corpus meum Domine, immaculatum ut non confundar ». Cfr Respons. I ad 1. Noct. *in festo S. Caecilia.* Zie ook noot 103bis.

[102] *Leg. Anon.*, p. 289. Cfr Ant. ad I Vesp. Commune Virginum.

[103] *Leg. Anon.*, p. 250. Cfr Ant. 3 in II Noct., *in festo Gertrudis.*

[103bis] *Leg. Anon.*, p. 234. Cfr. Antif. ad Magnif. in I Vesp. *S. Agnetis Virg. et Mart.* Agnes en Caecilia werden steeds als voorbeeld gesteld voor de jongvrouwen. Cfr M. BERNARDS, *Speculum Virginum*, Köln, 1955, p. 68-69.

[104] Zie ook bladz. 315 en noot 72. De uitdrukking komt voor in de Oratie op het feest van Benediktus, waarvan reeds in de 10e eeuw een handschrift aangegeven wordt. Cfr R. GRÉGOIRE, *Prières liturgiques Médiévales en l'honneur de St. Benoît, de Ste. Scolastique et de St. Maur*, in *Stud. Anselm.* LIV (1965), p. 1-85.

[105] Zie bladz. 315 en noot 73.

[106] *Leg. Anon.*, p. 273.

[107] *Vita Benedicti*, in *Dialogorum lib. II*, ed. GALLICCIOLLI.

[108] *Leg. Anon.*, p. 271.

[109] AMBROSIUS, *De Virginibus*, I, in *Patrologia Latina* 16, c. 202, c. 214.

[110] CYPRIANUS, *De habitu virginum*, XXII, in G. HARTEL, *CSEL* 3-1, p. 203.

met zorg de uiterlijke gedragslijn voor van de maagden [111]. Deze teksten worden niet expliciet door onze Anonymus overgenomen, maar men kan toch beweren dat zijn woordkeuze die Ambrosiaanse teksten benadert. Van Ambrosius neemt de Anonymus de vergelijking over van een weduwe met een tortelduif, die in het weduwschap niemand meer toelaat haar te benaderen [112].

In de *Legenda Anonymi* treedt onbetwistbaar een monnikenspiritualiteit naar voor. De reeds vermelde citaten uit Gregorius' Dialogen tekenden passages uit Benediktus' leven [113]. Ook de regel van Benediktus heeft blijkbaar de Anonymus geinspireerd. De houding b.v. van Godelieve vóór de graaf van Boulogne, is de houding die Benediktus van een monnik verlangt.

Anon., p. 238 : deiecto vultu, soloque defixis oculis, humili voce locuta

Regula Benedicti, c. VII : inclinato sit semper capite, defixis in terram aspectibus, humiliter loquatur

Tijdens haar nachtelijk gebed ligt Godelieve geheel uitgestrekt op de grond. Benediktus beveelt dit zijn monniken aan.

Anon., p. 297 : sed toto prostrata corpore terrae

Reg. Ben., c. LIII : vel prostrato omni corpore in terra.

De Anonymus benadrukt dat Godelieve volledig betrouwde op Gods barmhartigheid, een echo van Benediktus' instrument van goede werken, waarin hij de monnik aanspoort nooit aan Gods barmhartigheid te twijfelen [114]. Doet de uitdrukking « non praeesse cupio, sed subesse », die Anonymus Godelieve in de mond geeft, niet terugdenken aan het « prodesse magis quam praeesse » van Sint-Benediktus [115]? De Anonymus gebruikt het woord « reverentia » (eerbied) als men

[111] AMBROSIUS, *De virg.* III, in *P.L.* 16, c. 238-239 en c. 235. Cfr M. BERNARDS, *op. cit.*, p. 130-132 (Tränengabe).

[112] AMBROSIUS, *Hexaem.* v. 62, in *P.L.* 14, 232-233. Deze vergelijking komt niet voor in de *Etymologiae* van ISIDORUS.

[113] Zie noten 73 en 107.

[114] *Leg. Anon.*, p. 228, 265 — *Regula Benedicti*, c. IV, 72.

[115] *Leg. Anon.*, p. 255 — *Reg. Ben.*, c. LXIV, 17.

de kapel betreedt, terwijl Benediktus ook over het oratorium zegt : « agatur reverentia Deo » [116].

Het is bekend dat Benediktus — wanneer hij zijn monniken voorschrijft het gebed met tranen te beoefenen — zich laat inspireren door de Oosterse monnikentraditie [117]. Godelieve bidt ook met tranen. Zij stort bij het gebed hevige tranen, die uit het diepste van haar hart voortkomen [118]. Zij beveelt andere mensen aan God aan met gebeden vergezeld van tranen [119]. De Anonymus laat Godelieve dikwijls 's nachts bidden. De monniken hebben zich *ex professo* aan het nachtelijk gebed van Jesus gespiegeld [120]. Bij het « altijd bidden » — als evangelische opdracht — hebben zij naar Benediktus' Regel het nachtelijk gebed steeds een voorname plaats gegeven. Het herhaalde *die noctuque* (dag en nacht) bij de Anonymus, als hij het gebed van Godelieve typeert, herinnert daarom aan dezelfde uitdrukking in de Regel [121].

Er zijn nog andere uitdrukkingen die de Anonymus verbinden met de monastieke spiritualiteit. Zijn belangstelling voor hetgeen het hart van de mens beroert leunt aan bij de psychologie van de monastieke schrijvers uit de twaalfde eeuw. Het is wel tekenend dat «cor» (hart) veertigmaal in de legende voorkomt [122]. Vooral de uitdrukking « cordis affectus », die « spontane neiging van het hart naar een andere persoon » beduidt, wordt zowel door Benediktijner- als Cisterciënserschrijvers vaak gebruikt, ook buiten de specifieke

[116] *Leg. Anon.*, p. 262 — *Reg. Ben.*, c. LII, 3.

[117] E. De Clerck, *Orationi frequenter incumbere*, in *Horae Monasticae*, Tielt, 1947, p. 113-125, Benediktus zelf had de gewoonte tranen te storten wanneer hij bad : *Vita Benedicti* in Gregorii Magni, *Dialogorum, lib. II*, 17.

[118] *Leg. Anon.*, p. 235.

[119] *Leg. Anon.*, p. 255.

[120] A. De Vogue, *Orationi frequenter incumbere. Une invitation à la prière continuelle*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XLI (1965), p. 467-472.

[121] *Leg. Anon.*, p. 256, 284, 273, 315. — *Reg. Ben.*. c. IV, VII, XLVII. Voor het nachtelijk gebed van Godelieve, zie *Leg. Anon.*, p. 257 (« in oratione crebro pernoctasse reperta est »), p. 284, 297.

[122] *Leg. Anon.*, p. 226, 227, 228, 230, 241, 242, 244, 254, 269, 275, 277, 280, 283, 287, 292, 293, 296, 304.

vriendschapsterminologie [123]. De Anonymus citeert ook de aanverwante uitdrukking « mentis affectus », die een meer rationele binding van persoon tot persoon betekent [124]. Beide begrippen zijn echter primordiaal te verstaan als ontmoetingsmogelijkheden van de mens met zijn God. Een zienswijze die Augustinus reeds dierbaar was [125]. Het hart is Godelieve's toevluchtsoord voor het geestelijk leven ; zij wijdt het als een tempel aan God toe [126]. Door haar hart is zij in liefde met de Vader verbonden [127].

Merkwaardig is het ook dat de Anonymus de uitdrukking « mundi contemptus » (verachting van de wereld) gebruikt [128]. Rond dit thema laat hij door Godelieve heel wat teksten uitspreken die handelen over de vergankelijkheid der dingen, over het leven dat als een schaduw voorbijvliedt, en hoe de mens het heil van zijn ziel boven alle andere zaken moet stellen [129]. De monastieke schrijvers hebben ten allen tijde veel aandacht besteed aan het fenomeen van de wereldverzaking [130]. Wanneer Godelieve als jonge gehuwde vrouw te Gistel komt leven, wordt zij door de Anonymus

[123] J. CHATILLON, *Cordis affectus au Moyen Age*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, II (1953), c. 2288-2300. — *Leg. Anon.*, p. 227.

[124] *Leg. Anon.*, p. 267. Cfr W. ZWINGMANN, *Ex affectu mentis. Über die Vollkommenheit menschlichen Handelns und menschlicher Hingabe nach Wilhelm von St. Thierry*, in *Citeaux*, XVIII (1967), p. 5-37 ; 193-226.

[125] A. MAXSEIN, *Philosophia Cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg, 1966, 434 blz.

[126] *Leg. Anon.*, p. 277. De ziel als tempel van God werd in een mystiek werk van de 16e eeuw beschreven door een anonieme schrijfster. Cfr *Den tempel onser sielen.* Ingeleid en kritisch uitgegeven door Dr. A. AMPE, Antwerpen, 1968, 648 blz.

[127] *Leg. Anon.*, p. 233, 251.

[128] *Leg. Anon.*, p. 286.

[129] *Leg. Anon.*, p. 267 ; 286-287. Cfr Matth. 16,26.

[130] R. GRÉGOIRE, *Saeculi actibus se facere alienum. Le « mépris du monde » dans la littérature monastique latine médiévale*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XLI (1965), p. 251-290. ID., *Introduction à une étude théologique du « mépris du monde »*, in *Studia Monastica*, VIII (1966), p. 313-329. R. BULTOT, *Un numéro de Revue sur la notion de « Mépris du monde »*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, LXI (1966), p. 512-528.

graag getekend als iemand die dood is voor de wereld, ja, als iemand die reeds aan het graf werd toevertrouwd [131].

Sint-Godelieve bemediteert ook de mysteries van Jesus' leven, *sicut praesens*, alsof zij er bij tegenwoordig was. Zij bevindt zich te Jerusalem wanneer de Heer er triomfantelijk binnenkomt, zij zit aan bij het laatste Avondmaal, zij hoort Petrus de Heer verloochenen, en volgt dan Christus spontaan wanneer Hij zijn kruis opneemt [132]. Dit is een wijze van mediteren die in de 12e eeuw door de monniken als het ware werd gepropageerd. Zij hebben dit erfgoed uit de patristiek nog meer glans en innigheid gegeven, en het als een gegeerde meditatieoefening bekend gemaakt aan Ludolf de Kartuizer, Gerson, Cisneros en aan Sint-Ignatius, die haar opnam in zijn Geestelijke Oefeningen [133].

f) *Vergelijking met 14e-eeuwse Vitae*

De hagiografische literatuur is in de 14e eeuw ver van onbeduidend. Het leven van heilige personen wordt nu veelal geschreven door mensen die hen van heel dichtbij gekend hebben, zoals hun biechtvader en kapelaan [134]. Dit is het geval met de *Vitae* van Catharina van Siëna († 1380) en van Brigitta van Zweden († 1373), de twee grote mysticae van die tijd [135]. Jan van Orta schreef rond 1319 het leven van de H. Lodewijk, bisschop van Toulouse, die op 23-jarige leeftijd gestorven is [136]. Wij halen deze *Vita* nog verder aan, om er enkele parallelen met de *Legenda Anonymi* te belichten.

Het is geen toeval dat de markantste geschriften van de 14e eeuw op naam staan van Franciskanen, Dominikanen,

[131] *Leg. Anon.*, p. 250.

[132] *Leg. Anon.*, p. 250-251, 279.

[133] J. MARECHAL, *Application des sens*, in *Dict. de Spiritualité*, I (1937), c. 823. M. OLPHE-GALLIARD, *Composition de lieu*, *ibid.*, II (1953), c. 1321-1326. A. LE BAIL, *Les Exercices spirituels dans l'Ordre de Cîteaux*, in *Revue d'Ascét. et de Myst.*, XXV (1949), p. 260-269.

[134] R. AIGRAIN, *L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953, p. 314-315.

[135] ID., *ibid.*, p. 315-316.

[136] Uitgegeven in de *Analecta Bollandiana*, IX (1890), p. 278-353.

en Premonstratenzerkoorheren. Zij stonden het dichtst bij het universitaire leven, en voelden het meest de hartslag van een jonge, stedelijke generatie [137]. De Benediktijnen kenden in deze 14e eeuw wellicht de meest sombere periode uit hun geschiedenis. Hun gebrek aan hiërarchische organisatie maakte het onmogelijk veel nut te halen uit de vele interventies van de Cisterciënserpaus Benediktus XII. Diens bulle *Summa Magistri dignatio*, meer bekend als *Benedictina*, bracht niet de verwachte heropbloei van het Benediktijnerleven [138]. De meest bekende schrijvers uit die periode noemen Engelbert van Admont († 1331) en Petrus Bohier († 1389) [139]. De Benediktijnerabdijen Affligem, Sint-Andries en Oudenburg kunnen geen enkele naam voorleggen van een bekend geestelijk schrijver uit de 14e eeuw. Er zijn geen belangrijke liturgische bijdragen meer, en de geestelijke traktaten zijn eerder zeldzaam, en «pour la plupart incolores», zoals Dom Ph. Schmitz opmerkt [140].

Ook de Cisterciënsers bereiken niet meer de hoge bloei, die zo kenmerkend was voor de 12e en 13e eeuw [141]. De Scholastiek brengt nu hart en geest in beroering, en aan de Ordesuniversiteit te Parijs leert men de jonge monnik niet meer hoe hij de traditionele Cisterciënserauteurs moet verstaan. Twee monniken van Ter Doest genieten in de 14e eeuw enige schrijversfaam, Jan van Hé († 1311) en Jan Snidewint († 1319) [142]. Van deze laatste is een interessante

[137] J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE, L. BOUYER, *La Spiritualité du Moyen Age*, Paris, 1961, p. 273 sqq. : *Nouveaux milieux, nouveaux problèmes du XIIe au XVIe siècle.*

[138] P. SCHMIEDER, *Zur Geschichte der Durchführung der Benedictina in Deutschland im 14 Jahrh.*, in *Stud. und Mitteil.*, II (1883), p. 278-289 ; III (1884), p. 100-110.

[139] Hun werk blijft nog onuitgegeven. Van het *Speculum virtutum* van Engelbert publiceerde B. PEZ enkele hoofdstukken in zijn *Bibliotheca ascetica antiquo-nova*, Regensburg, 1724, vol. III.

[140] PH. SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, t. VI, Maredsous, 1949, p. 251.

[141] E. MIKKERS, *Cisterciënsers*, in *Theologisch Woordenboek*, I, Roermond, 1952, c. 779-801. J. M. CANIVEZ, *Cîteaux*, in *Dict. d'hist. et de géographie ecclésiastiques*, XII (1953), p. 945-951.

[142] ST. AXTERS, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden. II, De eeuw van Ruusbroec*, Antwerpen, 1953, p. 15 sqq.

boekenlijst bewaard van hetgeen hem in zijn studententijd ter beschikking stond [143]. Daarin komen o.a. kommentaren voor op Aristoteles, Petrus Lombardus, en theologische *Summa*. Maar men zal er tevergeefs zoeken naar een Schriftkommentaar of naar een werk van een Kerkvader.

De 14e eeuw is bij ons de eeuw van Jan van Ruusbroec († 1381). De geestelijke aktiviteit van de Groenendaalse prior troont hoog uit boven die van zijn tijdgenoten [144]. Toch hebben ook de Dominikanen, de Franciskanen en de Premonstratenzers — de Begijnen in mindere mate — het geestelijk klimaat van de 14e eeuw beïnvloed. Hun devotie is sterk Christocentrisch gericht, met een nadrukkelijke godsvrucht tot de Zoete Naam Jesus. Op het eind van de 13e eeuw had Guibertus van Doornik reeds tien preken gepubliceerd onder de titel « Sermones decem in laudem melliflui nominis Jesu » [145]. Deze belangrijke Franciskaanse schrijver — in wiens bisdom ook de Anonymus leefde — heeft nog andere prekenverzamelingen achter zijn naam staan, en een uitvoerig werk, *Rudimentum doctrinae*, dat alleen in handschrift bewaard wordt [146]. In dit laatste werk staan preken opgeschreven ten behoeve van zowat alle standen : armen, gehuwden, maagden, weduwen, kloosterzusters en dienstboden, en een *sermo ad moniales et religiosos* [147]. Heeft onze Anonymus ooit inzage gehad van het 14e eeuws Brugs handschrift? Men zal zich herinneren dat Sint-Godelieve in de

[143] A. PELZER, *Livres de philosophie et de théologie de l'abbaye de Ter Doest à l'usage du Maître cistercien Jean Sindewint, de 1311 à 1319*, in *Annales de la société d'Émulation de Bruges*, LXIII (1913), p. 35 sq.

[144] ST. AXTERS, *op. cit.*, p. 213-291. Een goede bloemlezing uit Ruusbroec's werken werd laatst uitgegeven door W. H. BEUKEN, *Ruusbroec de Wonderbare*, Culemborg, 1970, 206 blz.

[145] ST. AXTERS, *op. cit.*, p. 118. Van deze bundel preken bestaan twee zeldzame drukken : Lyon, 1506 en Trente, 1774. Bij Anonymus is « mellifluus » van toepassing op Godelieve zelf. Zie p. 270.

[146] BRUGGE, Stadtsbibliotheek, Ms. 289, 14e e. Cfr. A. DE POORTER, *Catalogue des manuscrits de la Bibl. publique de la ville de Bruges*, Gembloux, 1934, p. 330-331. ID., *Un traité de pédagogie médiévale*, in *Revue Néo-scolastique*, XXIV (1922), p. 202.

[147] Er zijn negen sermoenen voor de maagden, van f. 195r-216v, één *sermo ad viduas* (f. 191r-195r).

Legenda Anonymi ook een preek houdt tot de armen, de maagden, de gehuwden en de weduwen. De drie laatste groepen zijn de standen die, sinds de patristiek, in deze volgorde door de middeleeuwer met voorkeur worden bedacht met traktaten en voorbeelden ter navolging [148].

De *Legenda Anonymi* legt de accenten waar de 14e eeuwse hagiografie ze bij voorkeur plaatste. De *Vita Ludovici*, die wij reeds eerder citeerden, beschrijft de devotie van de jonge Lodewijk tot het Kruis. Lodewijk wordt een trouwe vriend van de Gekruisigde genoemd (« Crucifixi fidelis amicus ») [149], en hij wil de pijnlijke wonden van Christus in zijn eigen lichaam ervaren [150]. De Anonymus laat ook doorschijnen dat Sint-Godelieve een grote devotie voelt voor Christus' Kruis. Zij wil Christus spontaan volgen wanneer Hij zijn Kruis opneemt [151]. Godelieve wil tijdens haar leven aan de Gekruisigde gelijkvormig zijn [152]. Zij spoort de weduwen aan de wrede wonden van de gekruisigde Heer te bewenen [153]. Als voorbeeld van vergevingsgezindheid stelt zij Christus die, aan het Kruis geslagen, voor zijn vijanden nog bidden kan [154].

De 14e eeuwse geestelijke schrijvers hebben als specifieke geestelijke gerichtheid, dat zij niet alleen Christus willen navolgen, maar dat zij in een mystieke vervoering gelijkvormig willen worden aan de lijdende Christus [155]. De christelijke mystiek is steeds gekenmerkt als een innig ervaren van Gods intieme inwoning. De inwonende God wordt door die schrijvers en heiligen ervaren als de lijdende Heer, de Gekruisigde. Kan de Anonymus geen betrouwbare feiten toevoegen aan hetgeen door Drogo op spaarzame wijze werd meegedeeld, hij is toch een goed geestelijk schrijver uit de 14e eeuw. Wij durven hem zelfs een mystiek schrijver noemen. Hij legt de nadruk op Godelieve's verlangen om ge-

[148] Cfr M. BERNARDS, *op. cit.*, p. 40 sqq.
[149] *Vita Ludovici*, in *Analecta Bollandiana*, IX (1890), p. 290.
[150] *Ibidem*, p. 288.
[151] *Leg. Anon.*, p. 279.
[152] *Leg. Anon.*, p. 300.
[153] *Leg. Anon.*, p. 273. « Cruentas Christi plagas plangere ».
[154] *Leg. Anon.*, p. 256.
[155] J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE, L. BOUYER, *La spiritualité du Moyen Age*, Paris, 1961, p. 472-473.

lijkvormig te worden aan de lijdende Christus, « illius se conformari exemplo », zich hierbij Jesus' passie herinnerend. Deze « conformitas » aan de Heer Jesus wordt op p. 249 en p. 282 weer benadrukt, telkens in verband met het lijdensverhaal. Op p. 250 resumeert de Anonymus in één zin de mystieke opgang van Godelieve : « Conformis Christo beata haec virgo erat », « deze maagd is werkelijk gelijkvormig geworden aan Christus ». Godelieve is het beeld van God op deze aarde. Onschuldig en vlekkeloos, wordt zij gehoond, bespot, gedood door degenen die haar moesten liefhebben. De tragiek van Jesus' leven werd weer zichtbaar in de lijdensweg van de jonge maagd te Gistel.

Christus staat centraal in de woorden en de gedachtengang van Godelieve. Om dit weer te geven gebruikt de Anonymus het gewone mystiek vocabularium van zijn tijd. Godelieve is de bruid van Christus, en Jesus is haar Bruidegom [156]. Zij bekent graag haar liefde tot Jesus [157]. Zij vlucht bij Hem als de trooster van haar ziel [158]. Hij is de beminde, de *dilectus*, die zij prompt naloopt, aan wie zij al haar verlangens kenbaar wil maken [159]. Godelieve's meditatie over Jesus' leven, haar bekommernis om van haar hart een woonplaats te maken voor God, zijn evenveel autentieke uitdrukkingen van een echt mystiek beleven.

De Anonymus gebruikt in zijn *Legenda* ook dikwijls de uitdrukkingen *nobilitas*, *nobilis* [160]. De mystieke schrijvers gebruiken graag dit woord in verband met de waardigheid van de christen ziel. Godelieve verwierf de « edelheit der siele ». De *nobilitas animi* was het christelijke ridderideaal uit die tijd. De ideologie van het « edele hart » komt in de profane minne-literatuur en in het ridderepos dikwijls aan bod [161].

[156] *Leg. Anon.*, p. 268, 269, 275, 256, 259.
[157] *Leg. Anon.*, p. 255, 235.
[158] *Leg. Anon.*, p. 228, 284.
[159] *Leg. Anon.*, p. 265, 277.
[160] Geheel de blz. 296 is gewijd aan de kenmerken van de *nobilitas animi*. Godelieve is de *virgo nobilissima* (p. 259), de *nobilis illa iuvencula* (p. 256).
[161] Sommige uitdrukkingen van de Anonymus herinneren aan de minneliteratuur : « amoroso aspectu » (p. 253) ; « honorabili et casto

IV. Identiteit van de Anonymus

De schrijver van de *Legenda* is iemand die uit persoonlijke devotie het leven van Godelieve beter wil doen kennen. Hij zegt niet welke lezerskring hij zich voorbehoudt, maar kunnen het anders dan de talrijke pelgrims zijn die devotelijk gaan knielen op de heilige grond van de martelplaats?

De anonieme schrijver is een Benediktijnermonnik. Hij laat zich in die zin kennen door het aanwenden van Benediktus' Regel, die hij meer naar de geest citeert, wat nog meer waarachtigheid waarborgt. Hij benut ook de literatuur die de monnikenspiritualiteit als het ware eigen is.

Onze Anonymus zal men dan wel moeten zoeken in de Benediktijnerabdij van Sint-Andries. Hij kan moeilijk verbergen dat hij er groot op gaat dat Drogo, de eerste levensbeschrijver van Sint-Godelieve, een monnik was van de Sint-Andriesabdij. Dat was toch een grote eer voor zijn klooster. Hij laat zijn lezers daarbij nog weten dat de parochie van Gistel eigendom is van zijn abdij. Een monnik uit een andere abdij, neem Oudenburg, zou zich dat alles vanzelfsprekend niet herinneren. Monniken hebben elkaar, in de Middeleeuwen, meer bestreden om minder bekende bedevaartplaatsen dan Gistel, en om mindere heiligen dan Godelieve van Gistel.

Jammer genoeg is juist de 14e eeuw zo karig vertegenwoordigd op de lijst van monastieke schrijvers uit de Sint-Andriesabdij. Geen enkele schrijver uit die tijd is met name bekend. Het is dan ook uiterst moeilijk de *Legenda Anonymi* te restitueren aan die of die monnik uit Sint-Andries, tenzij het verloren handschrift van de *Legenda* ons ooit bij een herontdekking zijn naam (terecht) zou openbaren.

V. Invloed en betekenis van de Legenda Anonymi

Dit hoofstuk zou een heel lang afzonderlijk onderzoek vragen. Het loopt ten dele uit in de iconografie en in de volks-

amplexu » (p. 272) ; « ubi solus solam amat sponsam, solumque colit sola » (p. 272) ; « amoroso amplexu constringens » (p. 292).

kunde. Dank zij de Anonymus is de Godelieveïconografie nog van betekenis geworden.

De *Legenda Anonymi* is uiteraard geen geschiedkundig werk. Het werd daarvoor drie eeuwen te laat geschreven. Het is vooral een geestelijk werk, bijwijlen een mystiek traktaatje, dat het tragische leven volgt van een jonge maagd die voor haar medemensen een teken was van Gods aanwezigheid onder hen.

Wat Sollerius, en na hem Holder-Egger, ook mogen beweren [162], de *Legenda Anonymi* is absoluut geen vervelend leesboek. De latere volksuitgaven bewijzen dat trouwens. De Anonymus schrijft vlot. Het grote feestmaal op de burcht van Londefort krijgt zo een kleur en glans dat de lezer er onvermijdelijk mee gaat van genieten. Hij is een goed verteller. De schoonmoeder van Godelieve krijgt voor eeuwig haar stempel mee. En dat wil niet weinig beduiden.

De Anonymus is een *devotus Godelevae*, een trouwe pelgrim naar Ten Putte. Hij tekent voor ons het geestelijke levensportret van Godelieve, dat niet in tegenspraak is met de *Vita Godeliph* van Drogo. God bestuurt alles van het begin tot het einde, en schikt alles in kracht en goedheid. Al was dit begin zo lief en het einde te bitter om dragen, toch weet Godelieve heel haar leven getekend door Gods voelbare aanwezigheid. Zij liet God doen in haar leven. Daarom is zij voor de Anonymus, èn voor ons, de goede, minzame en edele heilige, lief aan God en aan de mensen.

[162] SOLLERIUS, *Acta S. Godelevae*, p. 42 : « Opus bene longum, intricatissimo et prope illegibili charactere exaratum... fallor si ab ullo viro docto satis patienter legi possit... supra modum verbosus ... battologus». O. HOLDER-EGGER, edit. *Ex Vita Arnulfi Episcopi auct. Hariulfo*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*, XV, 2, Hannover, 1888, p. 878, n. 1 : « ... ex posteriore Vita fabulosissima et mendacissima ».

Onomasticon

Aalst 222, 277
Adalardus I de Eine 182
Adalardus II de Eine 182
A(da)lardus Marcinien-sis 200
Adal(h)ardus, S. 131
Adalbero Laudun. 12
Adalbero Mett. 18, 19, 31
Adalbertus Comes Met-tensis 30
Adam Bremensis 45, 60, 70, 71
Adam (e Vita Liudgeri) 159
Adela Comitissa Bles-sensis 56, 57, 61, 67, 68, 70, 74, 80
Adela Comitissa Flan-driae 213, 218, 228, 246, 262
Adela « soror S. Gode-livae » 307
Adelheidis Imper. 49 ss.
Adelheidis Regina Hun-garorum 56, 59, 60, 64, 65, 69
Adelheidis Taurinensis 58, 69, 78
Adileza 65, 83
Adelwiva 32
Adventus S. Wandregisi-li, Ansberti et Vulfram-ni 224
Aelredus Rievall. 311
Affligem 141, 164, 165, 166, 167, 192, 303, 325
Agnes Imperatrix 56, 57, 60, 63, 65, 67, 69, 73, 77, 78, 79, 86
Agnes, S. 320
Aigrain, R. 324
Aire-sur-la-Lys 125, 129
Alardus Abbas S. Ve-dasti 200
Allard, H. A. J. 43, 96, 98
Alphandery, P. 142
Alexis, S. 268, 269
Alexander III 200
Algot(us) 199, 200, 281
Alswidis 201, 212, 251
Altorf 27
Amance 23, 27
Amandus, S. 117, 143
Ambrosius, S. 94, 300, 320 s.
Amel 23
Ampe, A. 323
Anchin 134, 166
Anciaux, P. 91
Andries, M. 296
Anna Regina Franco-rum 52
Anna van Kiew 55
Anno II Coloniensis 84
Anselmus Cant. 45, 49 ss., 53, 57, 59 s., 64 ss., 71, 81 ss., 87, 91
Anselmus Laudun. 97
Anselmus Leod. 112
Anthenor Presbyter 25
Anton, M. H. 95
Apremont 23, 27
Aribo Moguntinus 80
Arnoldus, S. 108 ss., 187
Arnulphus I Comes Flandriae 179, 213
Arnulphus III Comes Flandriae 104, 151, 156
Arquillière, H. X. 54
Arras 117
Athalisa Reclusa 87
Augsburg 172
Augustinus, S. 92, 94, 98, 244, 300
Autenrieth, J. 61
Axters, St. 193, 325, 326

Bainville 23
Baix, F. 214
Baldericus Dolensis 68, 70
Baldra(n)d 181
Baldredus 236
Balduinus I Comes Flandriae 123, 212, 213, 222
Balduinus II 108
Balduinus IV 116, 214, 221, 222, 224
Balduinus V, ab Insulis 117, 119, 120, 121, 201, 224, 262, 263, 279, 281, 307 ss.
Balduinus VI 104, 120, 121, 124, 213, 224, 229, 240, 262, 279, 308 s.
Balduinus VII 85, 113, 121 ss.
Balduinus IX 124
Balduinus Pacificus 308
Balduinus I Comes Guis-nae 141
Balduinus Episc. Tor-nacensis 262 s., 279

Balger Monachus 207, 211, 230 s., 234 s., 240, 250
Bar 16, 23, 27, 31
Bari 30
Barlow, F. 210
Barth, F. X. 51, 68, 73
Bartsch, R. 43, 45 s., 94
Bavo, S. 117
Bayart, P. 194 ss., 234
Beatrix Comitissa Tusciensis 57 s., 73
Beatrix vidua 85
Beaugency 111
Beaulieu 21
Beda Venerabilis 197, 206, 208 ss., 216, 237
Becker, A. 51 s., 74
Bekegem 175
Benedictus Anian. 21
Benedictus, S. 227, 320 ss.
Benton, J. F. 48
Benzo Albensis 58, 71, 78 s.
Bergues-St-Winnoc 106 ss., 128 ss., 151, 173, 176, 191 ss., 207 s., 214
Bernards, M. 39 ss., 235, 247 s., 273, 320 s., 327
Bernardus Andegav. 87
Bernardus Ascan. 70
Berno Augiens. 51, 69
Berscinda Remirem. 26
Berteloot, A. 302
Bertholdus Constant. 78, 86
Bertin, P. 125
Bertinus, S. 117
Bertulphus Brugensis 157, 181
Bertulphus Ghistellensis 102, 105 ss., 175 ss., 212 ss., 264 ss., 304 ss.
Béthune, F. 292
Beumann, H. 45, 95
Bèze 27
Bitche 15
Blangy 150, 170
Blanke, Fr. 45, 95
Blaringhem 110, 114, 127, 132
Bleurville 19
Blieskastel 16
Boelens, M. 46
Boeren, P. C. 233
Bogler, Th. 40, 42, 99
Bohier, P. 325
Bonizo Sutrinensis 45 ss.
Bonnaud-Delamare, R. 76, 118
Bonnes, J.-P. 56, 67
Bornsheuer, L. 50, 52, 56 s., 85
Borsiard 122
Boso Episc. 217
Bouchon, M. 166
Bouillon 27
Boulogne-sur-Mer 181, 185, 195, 204, 210 s., 224
Bourg-saint-Marie 24
Bourmont 23 s.
Bouttats, P. B. 299
Bouxières 21
Bouyer, L. 325, 327
Bouzonville 15, 21, 30
Bovo II abbas Elnon. 143
Bovo Episc. 195
Braunius, J. 295
Braun, H. 98
Browe, P. 67, 91
Brucker, P.-P. 18
Brugge 121, 128, 137, 157, 326
Brugge, Bisdom 291
Brugge, Ste-Godelieveabdij 288 s., 296, 302
Brugge, St-Trudoabdij 281
Brundage, J. A. 45, 74
Bruno Coloniensis 11
Brunwilarensis monasterii fundatorum actus 60 s.
Buchner, R. 45
Bulst-Thiele, M.-L. 48, 57 s., 67 ss., 77, 79
Bultot, R. 40, 50, 54, 84, 323
Burchardus Wormitensis 93, 95

Caecilia, S. 320
Caesarius Arelat. 94
Caesarius Heisterbac. 315, 317
Calixtus II 303
Callewaert, C. 220, 258, 263, 292, 310, 313
Callewaert, D. 308, 313
Calmet, A. 19
Calw 22
Canivez, J. M. 325
Cantatorium S. Huberti 151, 156, 158
Canterbury 111, 130, 150
Carolus Bonus 109, 111, 122 s., 130, 151, 157, 160, 220
Carolus Calvus 212
Carolus Magnus 111, 149, 154, 156
Cassel 104, 151, 156, 310
Catalogus abb. Bergens. 105
Chaligny 15
Chambroncourt 24
Chastang, M.-L. 198
Châtenois 23 s., 27
Chatillon, J. 323
Chaumousey 29
Chaurand, J. 90
Chelini, J. 45, 94, 112
Childebertus II Rex 111, 113
Chlotarius II Rex 111, 113
Choux, J. 22, 25, 30
Chronicon majus Aldenburgense 272
Chronicon monasterii Watinensis 201, 218

Cicero 216
Cisneros, G. J. 324
Citeaux 38
Clairmarais 194 s., 263, 279, 303 ss.
Clemens II 18
Clementia Comitissa 53, 68, 85
Clermont 118
Cluny 21 ss., 38, 151, 157, 161
Coens, M. 101 s., 104, 120, 176, 184, 187, 257 s., 262 s., 277 s., 300 s., 309, 314, 316
Colker, M. L. 89
Commercy 15, 23 s.
Compiègne 94, 205
Congar, Y. 82, 92
Cono I de Eine 182, 222, 278
Cono II de Eine 183
Conrad, H. 45 s.
Cons 23, 27
Corbie 107, 131
Costa, M. M. 70
Crimlaich 32
Cunigundis Imp. 80, 83
Curtius, E. R. 56
Cyprianus, S. 320
Cysoing 222

Dabo 18, 27
Dampierre-en-Astenois 31
Dauphin, H. 18, 30, 214
de Bie de Westvoorde, L. 286, 288, 290
de Bie, J. 288, 290
De Boor, H. 99
De Clerck, E. 322
Declerck, P. 271 ss., 307
De Croeser, C. 288
De Flou, K. 176, 304
de Gaiffier, B. 191, 268
Dekkers, E. 317
De Langhe, F. 302
Delaruelle, E. 76
Delhaye, P. 244
de Limburg Stirum, Th. 186
Delisle, L. 219
Delooz, P. 305
De Meyer, A. 90
de Moreau, E. 68 s., 193, 249
Deneuvre 23
Deodatus, S. 33
De Poorter, A. 300, 326
De Puydt, R. 299, 310
Dereine, Ch. 165
De Roo, P. 316
De Schrevel, A. C. 191
De Smedt, Ch. 195 s.
De Smet, J. 176
De Smet, J.-M. 90, 116 ss., 188, 257 ss., 278, 308
Despy-Meyer, A. 164 s.
Deuilly 23
De Vogüé, A. 322
De Wale, L. 300
D'Haenens, A. 167
D'Herbomez, A. 27
Dhondt, J. 255
Diehl, J. M. 293, 296
Dominicus Loric., S. 154
Donizo de Canossa 50 ss., 86
Dressler, F. 50, 54, 57 s., 64, 84 s.
Drogo Bergensis 66 ss., 101 ss., 175, 184 ss., 191 ss., 257 ss., 300 ss.
Drogo Tervanensis 117, 119, 200 s.
Duby, G. 76, 114, 118 s.
Dun 23
Dupreel, E. 16, 19
Dupront, A. 142
Dürig, W. 238
Dusgemella 150
Du Sollier, J.-B. 105, 194, 257 s., 299 ss., 306, 310, 313, 330
Duvivier, C. 178

Echeverría, L. de 43
Echternach 173, 208
Edith 289, 307
Egmond 170
Eichstadt 173
Eilbodus Cortr. 179
Eine 182 s., 225, 277
Elaut, L. 187, 252 s., 254, 263
Elne 118
Elnone 143
Elsner, S. 40
Elstrudis filia Regis Angl. 213
Elze, R. 49, 58, 82, 86
Emma Comitissa 70
Endriatis, E. 296
Engelbert, K. 63
Engelbertus Admont. 325
Engelbertus IV a Petegem 222
Engelbertus Bergensis 212, 218 ss., 226, 277
Engels, O. 43
Engibald 25
English, M. 199, 251 s., 286, 302, 316
Épinal 15, 21
Erdmann, C. 50 s., 68, 75 ss., 85
Erembaldus Furn. 128, 181 s., 225
Erkenboldus 201, 212, 251
Ermengardis 33
Ermengardis Comitissa 54 ss., 60, 73
Ermenger 218 s.
Ermesinda Barcinonensis 70
Escallier, E. A. 166
Escrivá, J. M. 43
Esmein, A. 159.
Étival 21
Ettelgem 176
Eustachius Bolon. 251

Everardus comes Britulii 163
Everardus Pater Guiberti de Novigento 253
Everardus I Radulphus Tornac. 182
Evergerda 129 ss.
Exordium Affligemense 142, 164

Fahrner, I. 43, 45
Faulhaber, R. 95
Favorel, P. 291
Fehr, H. 41, 44, 46, 95
Feierabend, H. 42.
Feine, H. E. 43
Fingenius 32
Finke, H. 40 s., 53, 69, 98
Fleckenstein, J. 15, 71
Fleury-sur-Loire 170
Fliche, A. 14, 17
Flodoardus 179
Florennes 27, 102
Folcardus Gand. 221, 244
Folcranus Berg. 201
Folcuinus Lobb. 191
Foppens, F. 186
Formulae Senonenses 149
Förstemann, E. 283
Franck, S. 92
Franz, A. 46
Fredegundis Regina Franc. 75, 113
Fredericus Comes 32
Fredericus Dux 11
Freder, Joh. 92
Froidmont 178
Fromoldus Iunior 130
Fromundus Tegerseensis 60
Frutolphus Babeb. 73, 75
Fulbertus Carn. 51, 87
Fulcoius Bellov. 57, 88
Fulcoius Comes Andeg. 54
Fulcoius Corb. 219
Fulcoius Remens. 108
Fulda 21, 172
Fulgentius Abbas Aflig. 165
Fundatio monast. Aquicinctini 166

Gaillard, J. 288
Galbertus Brugensis 122 s., 127, 130 s., 142, 151, 157, 191
Gandulphus Bonon. 96 s.
Ganshof, F. L. 44, 72, 104, 121, 177
Gaudemet, J. 44
Geldhof, J. 306
Gellinek, C. 44
Gent 150, 170
Gent, St-Pietersabdij 177, 221 s., 235
Gent, Blandinusberg 177
Georgius Ghistellensis 304
Geraardsbergen 124
Gerardus II Camerac. 166
Gerbéviller 23
Gerlachus, S. 158, 169
Germanus Berg. 215
Gernhuber, J. 76
Gerson, J. 324
Gertrudis, S. 320
Gesta Chuonradi 60 s.
Gesta episc. Camerac. 110
Geysa 33
Gisela Imper. 50, 52 s., 64, 69, 85
Gisela Regina 61
Gisla Luxemburg. 222
Gisla Remirem. 26
Gislebertus Mont. 151
Gistel 104 ss., 176 ss., 186, 285, 291 s., 304, 310, 313, 330
Glandières 21
Gloucester 145
Gobert 27
Goddijn, E. 287
Godehardus Hildesh. 52
Godelieve, S. 38 ss., 101 ss., 299 ss.
Godefridus Barbatus 16 s., 19 s., 25 ss.
Godefridus Bullionensis 30
Goethals, A. 192, 311, 313
Gondrecourt 23 s., 27
Gorze 18, 21 ss., 27, 34 s., 38
Görlitz, S. 71
Goscelinus 316
Gottfridus Vindocinensis 54, 56 s., 60 s., 69, 72 ss.
Gougaud, L. 160, 234
Gräf, H. 59
Gratianus 44, 94
Grégoire, R. 320, 323
Gregorius I 216, 315 s., 320 ss.
Gregorius VII 14, 17, 19 s., 36 s., 45, 50 ss., 85 s., 96, 99, 156, 272, 310
Gregorius Turon. 113, 171 s.
Greven, J. 42
Grierson, Ph. 210
Groenenberg, vide Bergues-St-Winnoc
Grundmann, H. 42, 53, 161, 163
Guacelinus 38
Gualterius I de Eine 182
Gualterius II de Eine 183
Gualterius Tervanensis 109 s., 112, 122, 127, 191
Gualterius Tornac. 167
Guarinus Bellovac. 117
Guesnon, A. 178
Guilbert, J. C. 235

Guibertus de Novigento 86, 89 ss., 163, 245, 252 ss.
Guibertus Tornac. 326
Guichardus Gand. 191
Guilla Uxor Pepponis 54
Guillia Uxor Tedaldi 54
Guillielmus Cliton 142
Guillielmus de Volpiano 20 s.
Guillielmus Divion. 18, 23
Guillielmus Longus 115, 121, 129, 132
Guillielmus Malmerb. 155
Guillielmus I Rex Angliae 68, 89, 91, 230
Guillielmus Yprensis 189
Gysseling, M. 177, 179, 182, 304

Hacca & Lambertus 228, 308 s.
Hacket 157, 160, 182
Hadviza 89
Haigneré, D. 200
Halkin, L. 299
Halko 86
Hallinger, K. 18
Hampe, K. 41, 99
Hariulphus Aldenburg. 109, 191, 255, 314, 317
Hasnon 127, 134
Hauck, A. 44, 94
Hauck, K. 56
Hautivilliers 159
Heineken, J. 42
Heinfried 267
Helbig, J. 292
Helena, S. 58
Héliot, P. 198
Henricus I Imper. 52, 54 s., 65, 83
Henricus II 83
Henricus III Imper. 16, 18 s., 25, 55, 85, 307
Henricus IV Imper. 20, 36, 78, 86, 310
Herbitzheim 21
Heribrandus Affligem. 165
Herilandus Tervan. 108
Hérival 25, 38
Herlichy, D. 46, 48 s., 70, 74
Hermannus Aug., 88 s.
Hermannus Mett. 20
Hermannus Tornac. 111, 113, 121 ss., 142, 234
Herradus Thorholt. 131, 139
Herzog, A. 53, 72, 98
Hesse 21, 27
Hess, L. 41
Hieronymus, S. 94, 214, 216, 244, 300
Hildebert Turon. 49 ss.
Hildegardis Comit. 53
Hilpisch, St. 40, 42, 59, 193
Hiltrudis 88 s.
Hincmarus Remens. 149, 265
Hirsau 22
Historia monasterii Aquicinctini 134
Hlawitschka, E. 26
Hoffmann, H. 52, 68 s., 76, 85
Holder-Egger, O. 196, 206, 234, 330
Holtzmann, R. 53
Holzappel, O. 153
Honorius Augustod. 97
Honoré, L. 104
Horatius 313, 317, 319
Horger, K. 42
Hornbach 21
Hoste, A. 299 ss.
Hubert, J. 32
Hubinger, E. 15
Hugo Abbas S. Andreae 303
Hugo a S. Vict. 96, 98
Hugo Candidus 17, 20
Hugo Cluniac. 65
Hugo De Blaringhem 114 s., 132
Hugo Diens. 72 s.
Hugo Flaviac. 218
Hugo Floriac. 68
Hugo Tornac. 117
Hugo Trecensis 81
Humbertus Card. 14, 17, 20, 36
Humbertus Epternac. 69
Humbertus Silvae Candidae 71, 77 s., 83
Huyghebaert, N. 32, 40 s., 47, 51, 68 s., 90, 101, 105 ss., 162, 165, 191 ss., 259, 261, 272, 277, 291, 300, 303 ss., 310 s., 316

Idaberga, S. 207 s.
Ida Bolon. 66, 69
Idesbaldus, Beatus 291
Ignatius, S. 324
Imbert, J. 156
Immo Gorziens. 23
Ingelram Rolandi 304
Innocentius I 94
Insming 27
Iselinde 224, 235, 245, 307
Isidorus, S. 321
Isquinus Caecus 230, 251

Janssens De Bisthoven, B. 285, 303
Jarrow 210
Jeanroy, A. 265 s., 269
Johannes VIII 16
Johannes de Orta 324
Johannes de Varaxio 11, 23
Johannes Fiscan. 56 s., 60, 65, 67

Johannes Tervan. 118, 219
Johannes Yperius 218
Jonas Aurelian. 94, 160
Jordanus Capuan. 85
Joyce, G. H. 45
Judith Regina Hung. 57, 63 s., 66
Juvigny 32

Kallfelz, H. 55 ss., 62 s., 76
Kämpf, H. 54
Kehr, P. 48
Kirchner, M. 47 ss., 53, 55, 60, 65, 71 s., 74, 85 s.
Klauser, R. 59, 83
Knowles, D. 12
Koch, A. C. F. 177, 179, 182, 186, 222
Koch-De Meyer, G. 188
Köhler, O. 15
Köln 141, 165
Königer, A. M. 46
Kötting, B. 66
Kowalski, W. 48, 99
Krause, G. 99
Krull, P. 49
Kümmel, W. 95
Kurtscheid, B. 44
Kuske, Br. 41
Kuttner, S. 305

Labande-Mailfert, Y. 66, 73, 77
Lactantius 94
Ladner, G. 76
Laistner, M. L. W. 210
Lambertus Ard. 141, 185
Lambertus Atreb. 66, 68, 74, 85
Lambertus Tornac. 303
Lampen, W. 208
Lanfrancus Bec. 45, 68, 88
Lanzonius Abbas 30
Laon 26, 103, 111, 117, 142
Laporte, J. 230
Las Huelgas 42
Lay 23
Le Bail, A. 324
Le Bras, G. 43, 45
Leclercq, H. 95
Leclercq, J. 31, 50, 56, 58, 65, 67, 84, 167, 214, 314, 325, 327
Leffinge 110, 236
Legillon Abbatissa Brug. 287, 290
Legillon de Goemaringhe 286 ss.
Le Glay, E. 186
Le Goff, J. 233
Legros, E. G. 200
Lehmann, P. 214
Leo IX 11, 14, 16 ss., 26, 36, 38, 59, 307
Leodericus Elnon. 178
Leodulf 229, 236
Leofridus 230
Leonardus, S. 153
Lesne, E. 210, 216, 235
Lesort, A. 28, 33
Letfridus 231
Levison, W. 195, 215
Lewald, U. 44, 46, 75, 94
Lex Alamannorum 177
Lex Visigothorum 146
Liège 19, 25 s., 172
Lietiardis 178
Lillers 182, 186
Ling Roth, H. 295
Lisiardus Suess. 108
Lissewege 110, 130, 133 s.
Liudgardis Comitissa 64 s.
Lixheim 23
Lobbes 115, 135, 137
Londefort 306 s., 309, 330
Longlier 27
Looten, C. 198
Lotharius Rex 160
Lubricus 38
Lucca 171
Ludolphus Cart. 324
Ludovicus Montis Belligardi 16
Lugge, M. 63
Luitprandus Cremon. 79
Luther, Martin. 92
Lyon 172

Maaseik 171
Maastricht 158, 169
Mabillon, J. 192, 196, 205
Madou, H. 276 s., 302
Mainz 16, 19
Malonne 171
Malvera (Malguera) 195, 206, 213, 215, 229, 233, 236, 246
Manasses Remens. 218
Manitius, M. 51, 57, 68, 82, 85, 87, 92, 191
Marechal, J. 324
Margareta, S., Regina Scottiae 52 ss.
Marmoutiers 163
Marot, P. 35
Marozia 79
Marsilia Abbatissa Roth. 143
Maxsein, A. 323
Mason, J. F. A. 51
Mathilda Bless. 66
Mathilda Comitissa 27, 38
Mathilda Comit. Palatina 50 ss.
Mathilda Comit. Tuscaniensis 50, 53, 59, 61, 64 s., 67, 73, 78
Mathilda Regina Anglorum 57 ss.
Mayer, H. S. 43
Meerssemann, G. 107
Meinhardus Bamberg. 71
Meinwercus Paderborn. 70
Mendonk 150, 170

Merk, C. J. 87
Merkem 110, 112
Merzbacher, F. 44
Metz 11, 15 ss., 26, 30 ss., 38, 45 s., 173
Meyerus, W. 105
Michael, S. 33
Michel, A. 20
Mikkers, E. 325
Mikoletzky, H. L. 48, 83
Mirbt, C. 46
Misch, G. 63, 90
Moere 176
Molesme 23 s., 27
Molinier, A. 301
Monstrum Apuliae 42
Montbéliard 16
Montierender 159
Mont-saint-Martin 23
Mousson 16
Mouzon 159
Moyenmoutier 15, 18, 20 ss.
Müller, M. 96
Münster 172
Muriel 87
Murray, A. 51

Nancy 23 s., 27
Newald, R. 99
Neufchâteau 23 s., 27
Neuviller 23
Nicholas, D. M. 309
Nicolaus, S. 30
Nicolaus I 149
Nicolaus II 52
Niermeyer, J. F. 137
Nijmegen 147
Nitschke, A. 54
Nivelles 170, 172
Norbertus Iburg. 83
Norwich 173
Noterdaeme, J. 183

Obolensky, D. 12
Oda Remirem. 26
Odbertus Abbas 211
Odilo Cluniac. 50 ss.
Odo Bellovac. 89
Ödiger, F. R. W. 48
Ogena « Soror S. Godelivae » 307
Ogiva Comitissa 80, 222
Olivier-Martin, F. 112, 159
Olphe-Galliard, M. 324
O'Meara, J. 244
Oostburg 110, 136
Ordo Cencius II 49
Orléans 150
Orval 27
Oswald, S. 193, 196, 206 ss., 215, 229, 239 s.
Othelboldus Gand. 80
Otloh Emmeran. 62 s.
Ott, L. 51, 73
Otto Babenberg. 94 s.
Overmann, A. 50
Oudenaarde 117, 183
Oudenburg 101, 109 s., 127, 131, 142, 176, 182 s., 194 s., 225, 257, 272, 277, 325, 329
Ovidius 318

Parisot, R. 16
Parisse, M. 11 ss., 272
Pascalis II 220
Paulhart, H. 59
Paulus Diaconus 75
Pavia 170
Pecsteen, L. 288 ss., 296
Pelzer, A. 326
Penda 208
Perels, E. 44 s., 47
Perrin, Ch.-E. 25
Petegem (Ouden.) 182 s.
Petrus Comestor 97
Petrus Comes Tull. 31
Petrus Damiani 50 ss., 154, 214
Petrus de Waloncapelle 207
Petrus Lombardus 96, 98
Petrus Pictor 85
Petrus Roger 70
Pez, B. 325
Philippus Alsatii, Comes Flandriae 124, 183
Pibo Tullensis 30
Pinius, J. 193
Piot, C. 183, 186
Pippinus Rex 207
Pirenne, H. 182, 188
Planitz, H. 43, 46, 99
Platelle, H. 36, 101 ss., 134, 143, 167, 229, 274 s., 313
Plautus 235
Plöchl, W. M. 43 s.
Podevyn, R. 317
Pognon, E. 12
Poncelet, A. 194, 257, 300 s.
Poncelet, E. 177
Poppo Stabul. 23, 32
Port 15
Portmann, M. L. 40, 44 s.
Poullet, E. 126
Poussay 21
Povey, K. 198
Powicke, F. M. 311
Praha 172 s.
Prevenier, W. 124
Pruvost, A. 105, 201 ss., 312 s.

Radbodus Archidiaconus Tornac. 167
Radbodus Episc. Tornac. 108, 151, 192, 194, 199, 222 ss., 239 s., 258, 260 ss., 277 ss., 312
Radbodus II Tornac. 182
Radulphus Alost. 219, 221
Radulphus de Osmont 167
Raes, J. 296

Rambertus Virdun. 30
Ravaillac 156
Redou 171
Regensburg 173
Reims 16, 26
Reinardus Comes Tull. 31
Reindel, K. 50
Reinerius Comes 54
Remiremont 15, 21, 25 s., 38
Renn, H. 26
Réomé 170
Reusens, E. H. J. 192, 311
Richardus Vann. 11, 18, 23, 30, 32
Richerius Remens. 179
Richeza Poloniensis, Beata 53, 63, 69, 84 s.
Richildis Comitissa 56, 68, 188
Ritzer, K. 44 ss.
Robertus Castellanus Brugensis 181 s.
Robertus Frisconicus, Comes Flandriae 104 s., 115 s., 121, 131, 188, 218, 310
Robertus II Comes Flandriae 118 ss., 125
Robertus Molesm. 38
Robertus Pius 117
Rodericus 214
Roisin, S. 42
Roksem 176, 248
Rome 106, 146, 150, 159, 170 ss.
Romont 23, 27
Roques, R. 59, 68
Rosweyde, H. 300, 316
Rouen 143
Rousset, P. 142
Rumoldus Bergensis 194, 198 ss., 216 ss., 240
Rupertus Tuitiens. 97, 248
Ruusbroec, J. 326

Saarbrücken 16
Saarwerden 16
Saché, M. 43
Saint-Airy (de Verdun) 21, 31 s., 35, 218
Saint-Amand 107, 134, 143, 167, 178
Saint-Amé de Douai 219
Saint-André d'Alfriston 198
Saint-André de Jevington 198
Saint-Arnoul de Metz 21, 35
Saint-Avold 21
Saint-Bénigne de Dijon 23 s., 35
Saint-Bertin 123, 134, 210, 212, 214 ss., 235, 244, 248
Saint-Claude 163
Saint-Dagobert de Stenay 27
Saint-Denis de Paris 21, 173
Saint-Dié 15, 21 s., 33
Saint-Evre de Toul 15, 20 s., 24
Saint-Florent-de-Saumur 171
Saint-Germain-des-Prés 171
Saint-Hubert-en-Ardennes 26 s., 158
Saint-Mansuy de Toul 18, 21, 24, 35
Saint-Martin de Tournai 167
Saint-Martin de Tours 21
Saint-Maur de Verdun 21
Saint-Médard de Soissons 162, 164
Saint-Mihiel 16, 21, 24, 28, 33
Saint-Mont 25
Saint-Omer 118, 150 s., 157, 171, 195, 257 s., 303
Saint-Paul de Verdun 21
Saint-Pierremont 27, 38
Saint-Quirin 27
Saint-Saveur 21
Saint-Thiébaut-sous-Bourmont 24
Saint-Vanne de Verdun 18, 21, 32
Saint-Vincent 30
Sallustius 216
Salm 16
Sancy 23
Sanderus, A. 300
Sankt Gallen 171
Santifaller, L. 15
Schauwecker, H. 63
Schlaug, W. 283 s.
Schmale, F. J. 51 s.
Schmelzeisen, G. K. 41, 44, 46
Schmid, K. 22, 56
Schmieder, P. 325
Schmitt, F. S. 51, 67 s.
Schmitz, Ph. 42, 325
Schmoll, P. 91
Schneider, A. 96
Schneider, J. 247
Schnith, K. 76
Schönfeld, W. 41
Schramm, P. E. 49, 51, 79, 82, 86
Schreiber, G. 40 s., 46, 57, 66, 69 s., 95
Schreiner, Kl. 90
Seaford 198, 207, 234 s.
Seherus Abbas 29
Seifridus Tegerns. 52
Senones 15, 21
Serlo Baioc. 82, 87
Sigebertus Gemblacensis 103, 116, 166, 173, 207
Sigerius Thorholtensis 115, 129, 132
Simonis, P. 304
Simon Abbas S. Bertini 110, 134

Simon Tornac. 97, 163, 169
Simon, S. 163
Simon Sithiensis 214 s., 218 s., 221
Sint-Andries (Brugge) 165, 301, 303 s., 306, 311, 325, 329
Sint-Pieterskapelle 176
Sint-Truiden 15, 173
Snidewint, J. 325
Soissons 115, 118, 151, 162 ss., 172
Sommervogel, C. 299
Sophia Barrensis 16
Sprandel, R. 52, 54, 61, 68, 80 s., 85
Sprömberg, H. 51, 68 s., 196
Stavelot 21, 23, 32, 172
Steger, H. 211
Stenay 23
Stephanus V 149
Stephanus IX 17, 20, 22, 26
Stephanus Tornac. 310
Stephens, G. R. 198
Stiltingh, J. 299, 301
Stöckle, M. 40, 42, 50, 53, 56, 60, 62 ss., 70 s., 82
Stracke, D. A. 257, 262 s., 300 s.
Straten 183
Strazeele 110, 131, 135
Stroppel, P. 59
Strubbe, E. I. 104, 116 s., 120, 272, 278, 282, 307
Surius, L. 101, 105, 229 s., 304, 313

Tancmarus de Straten 122 s.
Tanghe, G. 286
Tangl, G. 78
Taveneaux, R. 17
Tegernsee 172
Ten Snipgate 304
Tellenbach, G. 13 ss., 17, 46
Ter Doest 325
Terentius 86, 235
Terstrep (Oostende) 222
Theodora Romana 79
Theodoricus Abbas S. Huberti 158 s.
Theodoricus I Loth. 18, 28
Theodoricus Luxemb. 18
Theodoricus Virdun. 32
Theoduinud Leod. 19
Theofridus Epternac. 127, 137 s.
Theophanon Imper. 85
Thérouanne 108 s., 117
Thicourt 23, 27
Thiebaldus Comes Provini 163
Thietmar Merseburg. 88, 96
Tholey 15
Thomas Aquinas 97, 167
Thomas de Celano 316
Thomas, P. 179
Tiel 173
Toll, J. M. 210
Topfer, B. 76
Torhout 110, 115 s., 121 s., 124, 131 ss., 139
Toul 11, 15 ss., 20 s., 24, 30 s., 172
Tournai 108, 113, 120, 127, 167
Trèves 11, 16, 25
Tribout de Morembert 193, 196
Troyes 118

Udo Hildeshem. 85
Udo Tullens. 17, 20
Uhlirz, M. 74
Urbanus II 30, 44, 59, 305

Valenciennes 124
Van Bastelaer, A. 292 s.
Van Caenegem, R. C. 104, 121 ss., 136, 138 s.
Vandenbroucke, F. 325, 327
Van de Putte, F. 186
Van der Beke de Cringen, M. 288
Van der Essen, L. 195, 311, 317
Vanderkindere, L. 222
Van der Straeten, J. 207
Van der Vliert, H. A. 300
Van der Zype, H. 316
Van de Velde, M. S. 289, 291
Van Haecke, L. 286 ss., 296 s.
Van Hé, J. 325
Van Lokeren, A. 177
Van Overloop, E. 291
Van Riebeke, P. 300
Van Werveke, H. 198
Van Winter, J. M. 164
Van Zuylen Van Nyevelt, F. 288
Varangéville 30, 33
Vaucouleurs 23 s.
Vaudémont 31
Vedastus, S. 117
Vercauteren, F. 182, 220, 242
Verdun 11, 15, 17, 21, 23, 25 s., 30, 32, 214, 218
Vergaville 21
Verhulst, A. 183, 235
Verlinden, Ch. 116, 121, 137 s., 156, 188
Vermeesch, A. 123 s.
Veurne 110, 129, 131
Viaene, A. 306
Villica 170
Virgilius 216, 264, 312 s., 317 ss.
Vitae, Miracula, Translationes

— Adalberti Egmund. 155, 170
— Adalhardi 110
— Adelheidis de Vilica 170
— Amalbergae 316
— Annonis 48
— Appiani Patavini 170
— Arnulphi Suession. 108 ss., 115, 121, 127 ss., 139, 162 s., 314, 317
— Augustini Cant. 111, 130, 150, 170
— Austremonii Claromontani 170
— Bavonis 110, 131, 150, 170
— Benedicti 154, 170, 315 s., 320
— Bercharii 159
— Bernardi Audom. 151, 152 s., 157 s.
— Bernardi Clar. 316
— Bertae Blangiac. 150, 155, 170
— Bertini 150, 171, 176
— Bertuini 171
— Bertulphi Abb. Rentiensis 197, 212, 315
— Bononii Lucensis 155, 171
— Brigittae 324
— Caroli Comitis 109, 127
— Catharinae Senens. 324
— Dodonis 150, 171
— Donatiani 127, 130, 134
— Eligii 108
— Elisabeth 54, 315, 317
— Florentii 146 s., 155, 171
— Francisci 316
— Galli 154, 171
— Gengulphi Mart. 102
— Germani 171
— Godehardi 87
— Godelivae 67, 101, 105, 123, 169, 192 ss., 257 ss., 299 ss.
— Gudulae 317
— Guillielmi pueri mart. 173
— Harlindis & Renulae 171
— Huberti 314
— Idae Comit. 250
— Johannis Episc. Tervan. 109 s.
— Johannis Reomaeensis 171
— Landeberti 172
— Landradae 315 s.
— Leonis IX 172
— Lewinnae 190 ss., 208, 262
— Liobae 154, 172
— Liudgeri 159, 172
— Ludovici Tolosani 324, 327
— Macharii 127
— Mansueti 154, 172
— Margaritae Lovaniensis 317
— Medardi 108, 151, 172
— Nicetii 172
— Odae Viduae 314, 316
— Odonis Cluniac. 161
— Oswaldi 189 ss.
— Pharaildis 317
— Procopii 172
— Quirini 172
— Ragenuflae 314 s.
— Remacli 172, 311
— Rotonensium Conwoionis & Aliorum 160, 171
— Sigeberti 149, 173
— Swinthuni 173
— Theobaldi 173
— Theodorici Abb. Andagin. 158
— Theogeri Mett. 111, 134
— Trudonis 173
— Ursmari 110, 114 s., 127 ss., 135 ss., 179, 245, 317
— Vulstani, 111, 128, 145
— Walburgis 147, 173
— Wandregisili 224
— Werburgae 316
— Willibaldi 173
— Willibrordi 127, 133, 137, 173
— Winnoci 151, 173, 192 ss., 260, 262
— Wolfgangi Ratisb. 173
— Wolfhelmi 48

Viviers 23
Vladslo 182 s.
Void 15
VOET, L. 307
VOGEL, C. 140, 147, 149, 159
VOGELSANG, TH. 46, 48 s., 53, 57 s., 72, 74, 79, 99
VOGT, H. 56, 60, 69, 71
VON DEN STEINEN 51
VON HALKO, ST. 53
VON MOOS, P. 48, 51, 53, 56 ss., 65, 67 s., 70, 72, 74 s., 83 s., 87, 99
VON SEVERUS, E. 40, 99
VON WALTER, J. 40 s.

WALBURGIS, S. 31
Wallers 150, 171
WANDREGISILUS, S. 117
WARICHEZ, J. 304
WARLOP, E. 175 ss., 201, 212, 222, 225, 264, 276
Waulsort 15
WAZO LEOD. 112
WEDERICUS GAND. 141, 165
WEINHOLD, K. 46
WERNER, E. 40
WESEMANN, P. 43
Westkerke 176
WIDO 132

Wiesen, D. 244
Willibrordus, S. 208
Wilmart, A. 50, 63, 68, 195
Winchester 150, 173
Winnocus, S. 117, 193, 201 s., 208, 215, 217, 229 s., 233, 236 ss.
Wipo 50, 52 s., 55 s., 61 s., 64, 72, 85
Wissant 142
Woffenheim 27
Wollasch, J. 20, 55, 59, 60, 216
Wormhoudt 214
Worms 15
Wynckelman, C. Abbat. Brugens. 287 s.
Wynckelman, F. 288
Wynckelman, J. 288
Yberge (en Artois) 207
Yvo Carnotensis 49, 52, 54, 56 s., 61, 66, 68, 70, 74, 80 s.
Zande 176
Zevekote 176, 304
Zimmermann, A.-M. 193
Zwingmann, W. 323

CONSPECTUS MATERIAE

Inleiding — Introduction 5-7

Egied STRUBBE (†), *Openingstoespraak Discours inaugural* 9-10

Michel PARISSE, *La vie religieuse en Haute-Lorraine au XI^e siècle* 11-38

Matthäus BERNARDS, *Die Frau in der Welt und die Kirche während des 11.Jahrhunderts* 39-100

Henri PLATELLE, *La violence et ses remèdes en Flandre au XI^e siècle* 101-173

Ernest WARLOP, *Het sociale kader. De Vlaamse adel in de tweede helft van de elfde eeuw* 175-189

Nicolas HUYGHEBAERT, *Un moine hagiographe Drogon de Bergues-Saint-Winoc* 191-256

Jozef DE SMET, *De Vita Godeliph door Drogo van Sint-Winoksbergen* 257-269

Paul DECLERCK, *Slotbeschouwingen* . . . 271-282

Maurits GYSSELING, *De naam Godelieve* . 283-284

Boudewijn JANSSENS DE BISTHOVEN, *Het wondere weefsel van de H. Godelieve* 285-298

Anselm HOSTE, *Kritische bemerkingen bij de Latijnse legende van S. Godelieve door de Anonymus Gistellensis* 299-330

Onomasticon . 331-341

CORPVS CHRISTIANORVM

I-II : Q. S. Fl. Tertulliani Opera omnia.
IX : Eusebius Vercellensis, Fortunatianus et Chromatius Aquileiensis, Filastrius.
XIV : S. Ambrosius in Lucam et in Esaiam.
XX : Rufinus.
XXII : S. Zeno Veronensis.
XXIII : Maximus Taurinensis.
XXIX : S. Augustinus contra academicos — de beata uita — de ordine — de magistro — de libero arbitrio.
XXXII : S. Augustinus de doctrina christiana — de uera religione.
XXXIII : S. Augustini Locutiones et Quaestiones in Heptateuchum.
XXXV : S. Augustinus de sermone Domini in monte.
XXXVI : S. Augustini Tractatus in Iohannis Euangelium.
XXXVIII-XL : S. Augustini Enarrationes in Psalmos.
XLI : S. Augustini Sermones I-L.
XLIV : S. Augustinus ad Simplicianum de diuersis quaestionibus.
XLVI : S. Augustinus de fide rerum inuisibilium — Enchiridion — de catechizandis rudibus — de symbolo — de disciplina christiana — de utilitate ieiunii — de Vrbis excidio — de haeresibus.
XLVII-XLVIII : S. Augustinus de Ciuitate Dei.
L-L A : S. Augustinus de Trinitate.
LXIX : Gregorius Eliberritanus. — Faustinus Luciferianus.
LXXII : S. Hieronymi Quaest. hebraicae — Comment. in Psalmos et Ecclesiasten.
LXXIII-LXXIII A : S. Hieronymus in Esaiam.
LXXIV : S. Hieronymus in Hieremiam.
LXXV-LXXV A : S. Hieronymus in Hiezechielem et Danielem.
LXXVI-LXXVI A : S. Hieronymus in prophetas minores.
LXXVII : S. Hieronymus in Matthaeum.
LXXVIII : S. Hieronymi Tractatus in Psalmos et in Marci Euangelium.
XC : Florilegia biblica africana saec. V.
XCI-XCI A : S. Fulgentii Ruspensis Opera omnia.
XCIV : Boethii Philosophiae Consolatio.
XCVII-XCVIII : M. Aurelii Cassiodori Expositio Psalmorum.
CI-CI A-CI B : Eusebii Gallicani tractatus.
CIII-CIV : S. Caesarii Arelatensis Sermones.
CXVII : Liber Scintillarum. — Epistulae Austrasicae et Merouingicae.
CXVIII A : Bedae Venerabilis Hexaemeron.
CXIX : Beda Venerabilis in Samuelem et in Regum.
CXIX A : Beda Venerabilis de tabernaculo — de templo — in Ezram — In Neemiam.
CXX : Beda Venerabilis in Lucam et in Marcum.
CXXII : Bedae Venerabilis Opera homiletica et rhythmica.
CXXVI : Prudentius.
CXXVIII : Commodianus. — Claudius Marius Victorius.
CXXXIII-CXXXIII A : Tatuinus opera. — Collectiones aenigmatum.
CXLII : S. Gregorius Magnus in Hiezechielem.
CXLIV : S. Gregorius Magnus in Canticum Canticorum et in I. Regum.
CXLV : Egloga quam scripsit Lathcen de moralibus Iob quas Gregorius fecit.